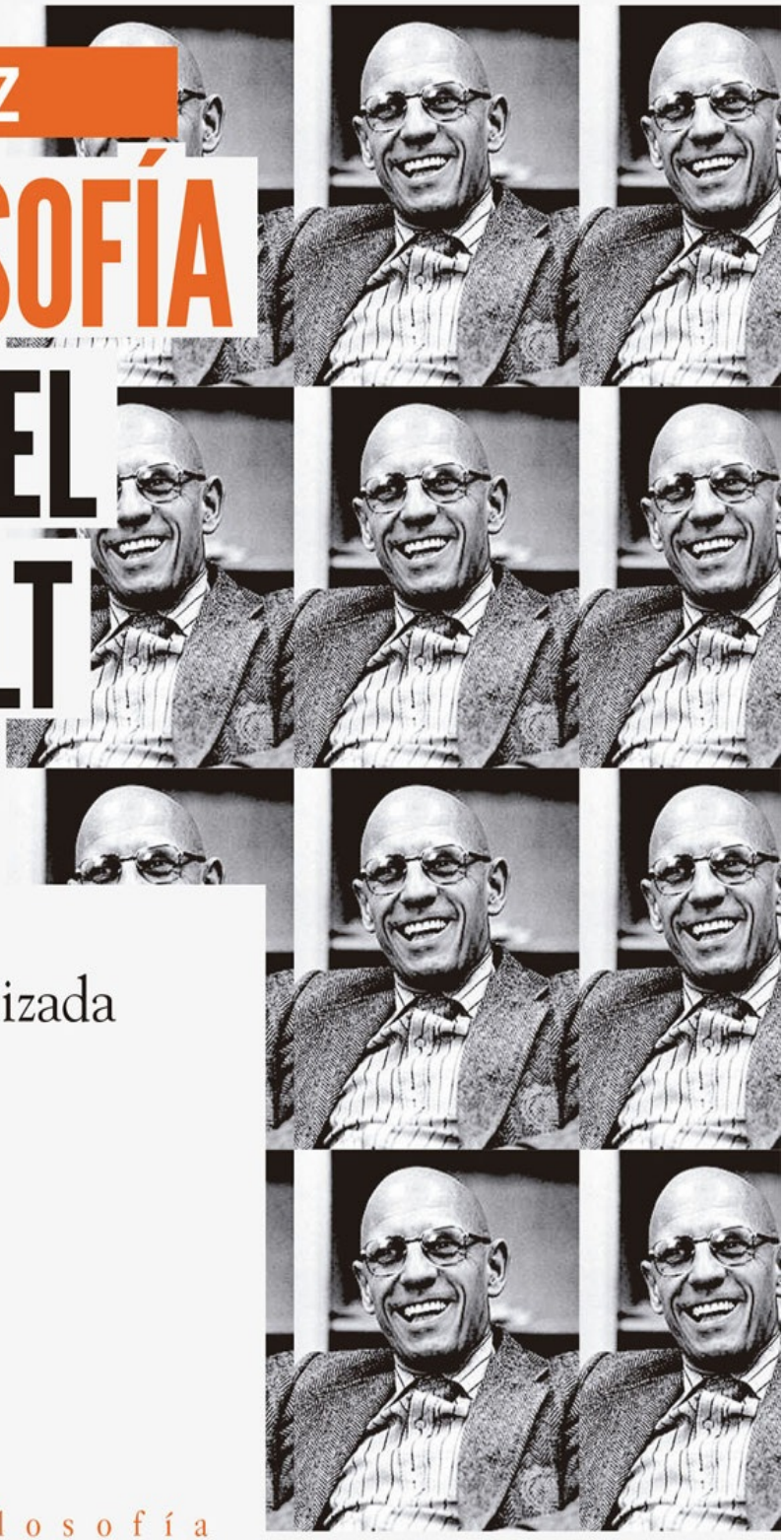
ESTHER DÍAZ

LA FILOSOFÍA DE MICHEL FOUCAULT

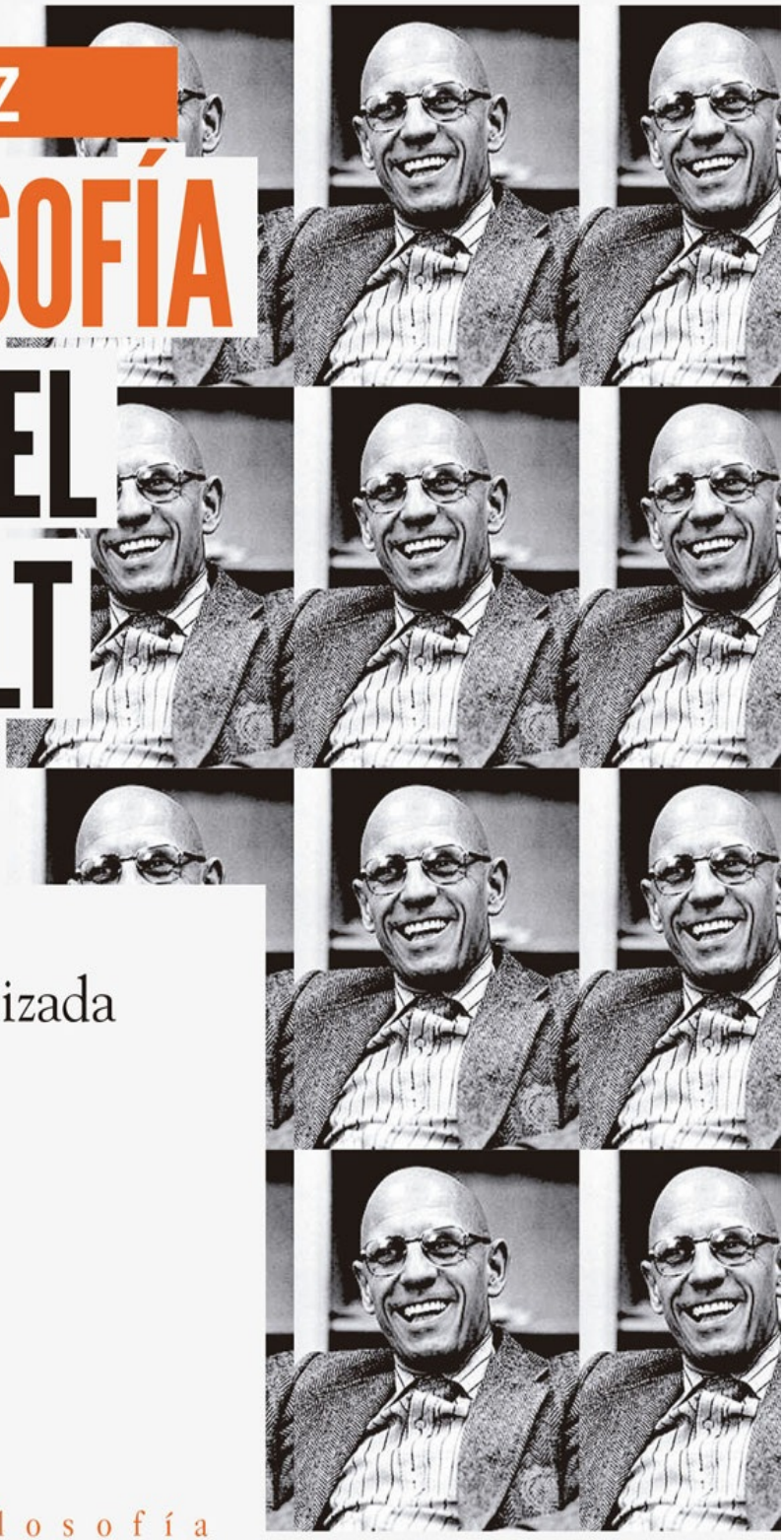


5ª edición
corregida y actualizada

Editorial Biblos / Filosofía

ESTHER DÍAZ

LA FILOSOFÍA DE MICHEL FOUCAULT



5ª edición
corregida y actualizada

Editorial Biblos / Filosofía

ESTHER DÍAZ

LA FILOSOFÍA DE MICHEL FOUCAULT

Editorial Biblos

Díaz, Esther

La filosofía de Michel Foucault : edición ampliada y actualizada . -1a ed.-
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2014.

E-Book.

ISBN 978-987-691-291-4

1. Filosofía. I. Título

CDD 190

Primera edición: marzo de 1995.

Segunda edición: mayo de 2003.

Tercera edición: febrero de 2005.

Cuarta edición: marzo de 2010.

Diseño de tapa: Luciano Tirabassi U.

Armado: Ana Souza

© Esther Díaz, 2014

© Editorial Biblos, 2014

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

UNOS AÑOS DESPUÉS

Prólogo a la segunda edición

En realidad, mi primer amor filosófico fue Hegel. Estuve a punto de casarme con él, es decir, de doctorarme defendiendo una tesis sobre su filosofía de la historia. Fue mi novio oficial durante siete años, al cabo de los cuales conocí a otro que desplazó al primero. Comencé a leer a Michel Foucault. Pero por creer yo en aquellos tiempos que la fidelidad era un bien inalienable, seguí trabajosamente estudiando a Hegel. Este filósofo me ofrecía un panorama abarcador y magnífico de la realidad. Sigo pensando que junto con Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Nietzsche y Marx, es uno de los pensadores cruciales de Occidente. No obstante, sus discursos totalizadores no me ayudaban demasiado a comprender nuestro presente. Por el contrario, las teorías de Foucault, si bien no tienen el alto vuelo teórico de las hegelianas, iluminaban mis lecturas periodísticas matinales. Estas teorías me brindaban herramientas para pensar las perversidades de la dictadura, la impunidad de los poderosos. El desarraigo de los excluidos, los recovecos del deseo. Además, me señalaban que a partir del pensamiento se pueden instaurar prácticas liberadoras. No universales ni absolutas, ni siquiera perennes, pero posibles, acotadas, más acordes con las estrechas dimensiones humanas.

Sin embargo, no me decidía a cambiar. Hasta que un verano, durante una siesta tucumana apabullante, soñé que me divorciaba de Hegel y me casaba con Foucault. Ese día concebí este texto. Varios años después nació como tesis doctoral. Luego, despojado del solemne aparato crítico académico, apareció la primera edición. Hoy vuelve a nacer, casi clonado. De más está decir que las enseñanzas de mi primer amor enriquecieron mi matrimonio con el pensamiento foucaultiano. Y actualmente, que aspiro a ser señora de nadie, reconozco que aquellos amores oficiales y muchos otros más o menos clandestinos son los que alimentan mis pensamientos y por lo tanto mis palabras.

Michel Foucault irrumpió en la cultura como moda. Si se quería “pertenecer”, respirar el aire del presente, había que citarlo. Su eclosión en nuestro país se produjo con la epifanía de la democracia. Algunos argentinos, mientras se

restregaban los ojos desacostumbrados todavía al brillo de la libertad, descubrieron a Foucault. Este autor circulaba por reducidos grupos ilustrados desde la década de 1960. Veinte años después comenzó a ser intensivamente mencionado por lo snobs y consultado por quienes buscaban respuestas para tanta ignominia, así como marcos teóricos para acceder a la nueva realidad. La academia filosófica primero lo ignoró, luego lo negó, más tarde lo criticó. Cuando no tuvo más remedio que aceptarlo por el peso propio de su pensamiento, comenzó a leerlo a través de comentadores anglosajones, detractores "naturales" de la filosofía continental. Llegó un momento en que las universidades ya no podían rechazar tesis doctorales sobre Foucault, pero sus profesores más conservadores replicaban que a ese autor no se lo podía tomar en serio. Y cuando los cursantes insistían en que querían hablar de él, los mandaban sin la menor cortesía a la mesa de los bares.

La primera edición de este libro surgió en ese campo de batalla intelectual. A pesar de los años transcurridos, el libro resurge así casi sin modificaciones. Se le agregó este prólogo, se enmendaron algunas erratas y se actualizó la bibliografía. Es cierto que hoy lo escribiría de otra manera, pero sería otro libro. Prefiero que siga manteniendo el espíritu fin de siècle que lo caracteriza, con una importancia otorgada al psicoanálisis que hoy no le daría y con un tratamiento de la militancia no partidaria que hoy reforzaría. En lo demás, sigo acordando. En general, con mi exposición del corpus foucaultiano y con mis acotaciones a su filosofía. El libro casi no cambió, lo que cambió es el paisaje que lo contiene. Foucault integra hoy la galería de los clásicos.

Sus reflexiones, sus problemáticas y sus métodos traspasan los muros de la filosofía y llegan a disciplinas sociales, humanísticas, artísticas, naturales y hasta formales. Desde este texto intento ofrecer un panorama de su obra con cierta sistematicidad y una especie de apertura a sus categorías fundamentales. No creo en una objetividad per ser, pero procuro atenerme a lo dicho y escrito por el filósofo, sin desconocer por cierto la injusticia de mi propia perspectiva. En definitiva, trato de ofrecer un mapa general de la obra de Foucault.

Como cualquier mapa, cada viajero lo utilizará según sus necesidades.

Es obvio que el mapa no es el territorio. Quien anhela conocer las cataratas del Iguazú no se conformará con un mapa. Sin embargo, le será útil para llegar. Y si el mapa está comentado (como es el caso), lo ayudará también para decidir, según sus inquietudes, qué sendero aceptar o rechazar, en qué pasajes demorarse,

en cuáles acampar, qué cosas investigar, dónde descansar y en qué sitios no le conviene detenerse siquiera.

Aroma de flores, sopor de verano y un libro cayendo de mi mano dormida estimularon aquel sueño que me enamoró de la teoría de Foucault. Hoy, el amor se convirtió en amistad. Pero no puedo dejar de reconocer que nada conmovió tanto mi vida profesional como haber recorrido los apasionantes caminos abiertos por este pensador. Me gustaría que quien lea las presentes páginas sienta también el estímulo de esta teoría surgida desde la reflexión, el cuerpo, la indignación y el deseo.

E.D.

EL SEGUNDO NACIMIENTO DE FOUCAULT

Prólogo a la quinta edición

Sólo aquel que con los muertos

Comió de su amapola,

No perderá jamás

El más delicado de los tonos.

Rainer Maria Rilke, Sonetos a Orfeo

Ituzaingó, mediados del siglo XX: yo era una niña. Supongo que a todos los niños les ocurrirá lo mismo, pero a mí se me daba por pensar en el futuro. Nadie podía borrar el horizonte dibujado e impreso por el imaginario familiar y social, por lo tanto pensaba clichés: me casaría, tendría hijos, una casa quizá, ni siquiera osaba imaginar un coche. Hoy reconozco la estrechez edípica de mi pasado futuro posible.

Pero me siento un tanto reivindicada pues, a pesar de esas pretensiones descascaradas, me preocupaban también otras adornadas con delicados estucos. Quiero creer que no eran heredadas. Parecería que las hubiera parido yo misma. Pensaba en el tercer milenio y pensaba en la verdad. En el milenio, porque creía que no estaría viva para disfrutar de esa especie de metrópolis policromada que serían las ciudades venideras. Extrañamente, no me entristecía no estar para verlas, más bien me regocijaba con los dichosos que podrían deslizarse por ellas. Y pensaba en la verdad porque estaba segura de que con los años se revelaría en todo su esplendor; una verdad futura con agridulce sabor de manzanas. La esperanza de encontrar esa verdad se fabricó un lecho en algún rincón de mi ser.

Si por algo no le temía a la vejez era porque creía que con ella se abrirían las compuertas del saber y todas las contradicciones se acurrucarían como un ovillo. Miraba la afelpada esfera de lana que colgaba de las agujas de mi abuela e imaginaba que así de redonda sería mi comprensión de todos los enigmas.

He de confesar que mis silenciosas fantasías se realizaron, pero invertidas. Aquello que parecía imposible, acaeció. Sobrevolé el pasaje de siglo. En cambio, lo que daba por seguro estalló en mil pedazos. No existe verdad totalizadora ni antes ni al final. Sin embargo, apareció un tercer término no pensado ni esperado, los encuentros. A veces se producen conexiones inesperadas con la otredad o con uno mismo. Nuevos nacimientos. Epifanías de resurrección. Toda larga vida –u obra– conoce muertes y renacimientos.

Estar en estos momentos prologando la quinta edición de este libro, publicado por primera vez en 1995, representa para mí un renacimiento y un encuentro: con Michel Foucault y el casi olvidado idilio que viví en aquellos tiempos; con renovados anhelos filosóficos; con los ojos que podrían llegar a recorrer esta escritura.

A falta de metrópolis encantadas o de verdades reveladas, me ha sido dado el regalo de trabajar con el pensamiento y de encontrarme –y reencontrarme– con un pensador mayor. Así pues, en el momento en que tuve que asumir una nueva edición de este libro, al que le dediqué algunos lejanos años de mi vida, advertí que algo había cambiado. La obra de Foucault, después de la publicación de sus cursos en el Collège de France, atraviesa un segundo nacimiento. Cuando este libro se publicó por primera vez aún no se habían difundido esos cursos. Ellos son motivo del agregado de un nuevo capítulo en esta edición, a la que asimismo he revisado en su totalidad.

Estos póstumos (no tan póstumos) durmieron décadas hasta que los desencriptaron lentamente. ¿De qué habló Foucault en estas clases? No se puede ser muy explícito sobre el contenido de trece cursos en pocas páginas. Pero es posible buscar pistas, analizar fragmentos, subrayar hallazgos, relacionar con el resto de la obra y destacar los principales ejes de investigación desarrollados a lo largo de las clases.

¿Sólo para filósofos? De ninguna manera; los cursos son incursiones por la política, el nazismo, el liberalismo, la psiquiatría, los degenerados, la ciencia, la gubernamentalidad, el biopoder y tantas otras cosas. La diversidad es atravesada

por cuchilladas de sentido. Interpretaciones y expresiones que pueden llegar a conmover por la inesperada red de relaciones simbólicas que el profesor Foucault teje ante sus alumnos.

Los cuatro últimos cursos los dicta entre la salud y la enfermedad. Pero se solidariza con la vida y se va haciendo amigo de la muerte. Las investigaciones que los guiaron recurren una y otra vez a las meditaciones sobre la finitud. El valor de esas meditaciones radica, según Foucault, en anticiparse a lo que el imaginario proyecta sobre la muerte como un mal y descubrir que en realidad es una experiencia. Otra. Descubrir además la posibilidad de acariciar nuestra propia vida con una mirada retrospectiva que únicamente se alcanza en las postrimerías. Considerar que estamos cerca del final otorga un valor específico a cada una de nuestras acciones. La muerte se apodera del navegante en el mar, del labriego en el campo… "Y tú, ¿en qué ocupación quieres que te sorprenda?", pregunta Foucault citando a Epicteto. Luego recurre a Séneca, quien esperaba su último día para erigirse en juez de sí mismo y saber si su virtud había residido en los labios o en el corazón.

En los apuntes de la última clase, en un fragmento que no llegó a leer a los alumnos, Foucault dice que quiere insistir en que no existe instauración de la verdad sin una reafirmación radical de la alteridad: la verdad nunca es lo mismo, ya que sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la otra vida. Con este guiño final Foucault nos regala –nuevamente– el más delicado de los tonos.

E.D., 2014

Treinta años de la muerte de Paul (Michel) Foucault

I

LA VIDA Y LA OBRA

Se puede leer cada uno de mis libros como un fragmento de autobiografía.

Michel Foucault

En el octavo libro de la Odisea, se lee que los dioses tejen desdichas para que a las futuras generaciones no les falte algo que cantar. En el recorrido por el devenir histórico se advierten desencuentros como para que a los filósofos no les falte algo que pensar. Las “desdichas” que posibilitan la filosofía son desencuentros entre la teoría y la práctica, entre lo que se dice y lo que se hace, entre lo que se proyecta y lo que se logra. En esa escisión entre las palabras y las cosas se instauran las problematizaciones. Ellas son una de las condiciones de posibilidad de la filosofía.

La filosofía de Foucault es una ontología histórica. Ontología, porque se ocupa de los entes, de la realidad, de lo que acaece. Histórica, porque piensa a partir de los acontecimientos, de datos empíricos, de documentos. Una ontología histórica es una aproximación teórica a ciertas problematizaciones epocales.

La obra de Foucault puede dividirse en tres etapas: la arqueología, la genealogía y la ética. Aquí se analizan solamente los textos fundamentales de esas etapas. El resto de los discursos de Foucault, se mencionen o no durante el desarrollo del texto, son citados al final del libro.

En su primera etapa, la arqueológica, Foucault procura hacer una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento. En un segundo momento, el genealógico, intenta producir una ontología histórica de nuestros modos de sujeción en relación con el campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los demás. En la tercera etapa, la ética, pretende elaborar una ontología histórica de nuestras subjetividades en relación con los cuestionamientos a través de los cuales nos convertimos en agentes morales. En los tres períodos Foucault se ocupa de las formas de subjetivación como producciones históricas.

Adhesiones y rechazos aparte, el pensamiento de Foucault se ha incorporado a la temática filosófica contemporánea. Como toda concepción filosófica, constituye un espacio abierto al ejercicio sagital de la crítica y del reconocimiento. Tal es la actividad teórica que me propongo. Mi discurso intenta sumarse al de todos aquellos que, ejerciendo una función contradogmática, eligen la búsqueda de los placeres del pensamiento racional. Incluso, cuando en esa elección se prefiere reflexionar sobre las secretas aventuras del desorden y de las diferencias.

Foucault nació el 15 de octubre de 1926. La fecha parece una premonición; si Nietzsche hubiera vivido, ese mismo día habría cumplido años, exactamente ochenta y dos. Nietzsche vivió cincuenta y seis años; Foucault, cincuenta y ocho. Murió el 25 de junio de 1984 en la Salpêtrière, uno de los establecimientos de encierros más tematizados por él en su juventud.

Era provinciano. Nació en Poitiers. Allí realizó sus primeros estudios. Época de bonanza. Más tarde comenzaron los inconvenientes. En un ambiente de incertidumbre y guerra, supo de fracasos estudiantiles. Primero en el cuarto año del colegio secundario; luego en el intento inicial para acceder a la educación superior. Y, finalmente, para obtener la agregación. La elaboración de estas duras experiencias de vida puede haber dado, tal vez, la temática de la primera parte de la obra de Foucault: su preocupación por el saber, por la verdad, por la episteme. La arqueología.

Los sucesos de mayo de 1968 abrirán otra etapa en la vida de Foucault y, al mismo tiempo, otra etapa en su obra. Comienza la genealogía. La problemática del poder, desde el punto de vista teórico, se inscribe límpidamente en una búsqueda vital de militancia activa. Foucault necesita una teoría que dé cuenta de las prácticas sociales en las que subsiste. Canaliza esta inquietud analizando las exclusiones del discurso y el origen de la prisión. Surge su teoría del poder a través de una búsqueda a la que le dedicó doce años de su vida.

Al comenzar la década del 80, la reflexión sobre el poder le deja paso a la reflexión ética. Hay una bisagra que las articula: el sexo. Foucault, herido de muerte, piensa sistemáticamente sobre el amor, el deseo y el cuidado de sí. Asume la más clásica de sus indagaciones filosóficas porque, rastreando las relaciones éticas entre libertad y verdad, se pregunta cómo hacer una obra de arte de la propia vida.

¿Dónde termina la vida? ¿Dónde comienza la obra? Vanas preguntas de agrimensores intelectuales. Los acontecimientos vitales no representan el crepúsculo donde se hunde la obra, sino el espacio en el que se realiza. El discurso mediatiza la realidad de quien lo enuncia. En la obra está la vida, en la vida está la obra.

Los testigos de la primera juventud de Foucault recuerdan su rechazo por el nombre del padre. Su nombre legal es Paul. Así se llama su padre. Foucault siempre se hizo llamar Michel, el sobrenombre elegido por su madre. Su padre quería que fuera médico, tal como él mismo lo era. Foucault no obedeció. Denunció, en cambio, los mecanismos coercitivos de la práctica médica. El dispositivo paterno se había propuesto un objetivo estratégico: que Paul fuera médico. Pero la "astucia del dispositivo" produjo un plus no deseado ni esperado: un Paul que fue Michel y un predestinado a la medicina que se dedicó a la filosofía.

Foucault sufrió las restricciones características del orden escolar católico, las mezquindades propias y ajenas de la vida comunitaria estudiantil, la marginación por su elección sexual, y sufrió, también, algunas intervenciones médico-psicológicas a causa de juveniles intentos de suicidio. Más tarde, desde su teoría, describirá las condiciones que hacen posibles las prácticas sociales constituyentes de sujetos a través de las cuales llegamos a ser lo que somos. Esas prácticas que nos sujetan pero que no nos determinan. Más bien nos encauzan sosteniendo el advenimiento de la individualidad.

II

EL SABER

“Conócete a ti mismo”, ésta es toda la ciencia. Sólo cuando el hombre haya adquirido el conocimiento de todas las cosas podrá conocerse a sí mismo. Pues las cosas no son más que las fronteras del hombre.

Friedrich Nietzsche, Aurora

La vida es una continua resistencia al vacío de la muerte. Vivir es resistir. Si lo otro de la vida es la muerte, cada fragmento de vida es una pequeña batalla ganada a la muerte. Nuestra singularidad surge de la multiplicidad de nuestras muertes. Vencemos la muerte del niño que fuimos, de las relaciones que ya no son, de la lozanía, de la belleza, de la plenitud. El negativo de mi vida es todas mis muertes.

Existen distintas maneras de resistir. Foucault resistió pensando. A partir de una educación rica, coercitiva y conflictiva, pensó el saber. A partir de una sociedad convulsionada por reacciones contradictorias, pensó el poder. Finalmente, a partir de su propia problemática sexual, pensó el deseo y, por último, enfrentado con la muerte a corto plazo, pensó la ética.

Analizaré, ahora, la primera etapa de la obra de Foucault, la arqueología. En ella se recorren distintos estratos de saber conformadores de los discursos que una etapa histórica considera verdaderos. Se trata de hacer una historia de los a priori (no formales sino históricos) que se establecen en una época determinada. Para realizar esta historia, Foucault parte de la noción de “problematización”. Esto es, a partir del objeto de estudio elegido, se pregunta cómo y por qué, en un momento dado, estos objetos han sido problematizados a través de una determinada práctica institucional y por medio de qué aparatos conceptuales.

La historia de la verdad es la historia de esas prácticas, del proceso que siguen y del método con que se instrumentan. Hay problematizaciones cuando no existe correspondencia entre lo que se dice y lo que se hace. Hay fragmentos de la realidad que se ofrecen con claridad a la vista y son difíciles de enunciar, así como hay cosas que se dicen y es dificultoso ver. Existe pues una disyunción entre lo visible y lo enunciable. Se descubren los enunciados y las visibilidades

donde éstos alcanzan sus propios límites. En este juego de aperturas entre lo enunciable y lo visible se abre la textura del ser. Se manifiesta el acaecer de lo verdadero, mejor dicho, de lo que una época determinada considera verdadero. La solución de una problemática no se transmite de una época a otra. Pero un problema nuevo puede reactivar los datos de una vieja problemática. Cada formación histórica plantea sus propios cuestionamientos: ¿qué puedo saber, o qué puedo ver y enunciar en tales condiciones de luz y de lenguaje? ¿Qué puedo hacer, qué poder reivindicar y qué resistencias oponer? ¿Qué puedo ser, de qué pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto? Bajo estas tres preguntas, el yo no designa un universal, sino un conjunto de posiciones singulares adoptadas en un se habla, se ve, se hace frente, es decir, se vive.

El planteo que dirige los trabajos filosóficos de Foucault, en el período que va de 1961 a 1969, parte del pensamiento del presente para dirigirse hacia el pasado. Se pregunta, entonces, qué es el saber. Su investigación arqueológica se orienta hacia el análisis de ciertos aspectos culturales del período histórico que abarca desde el Renacimiento hasta el siglo XIX. Hay también “referencias” a épocas anteriores. En ellas se encontrarán las condiciones de posibilidad de la episteme actual.

En la etapa arqueológica se privilegian los temas de la locura, de la enfermedad y del surgimiento de las ciencias sociales; existe también una reflexión sobre el método de trabajo. Foucault considera que la historia no refleja un proceso de la razón. Desde la arqueología descubre distintas formaciones históricas. En ellas pueden aparecer elementos de conformaciones anteriores dispuestos de otra manera, integrando una nueva disposición. Existen formaciones sucesivas que tienen su génesis. Pero no existen sustancialidades, como el sexo o la locura. Cada cambio de época es como un movimiento caleidoscópico. Sus elementos pueden ser los mismos. Pero, al ritmo de los avatares históricos, se reacomodan de distinta manera. También se pueden hallar conexiones entre una época y otra. Nada autoriza, no obstante, a suponer que las conformaciones de una época son “progreso” o “perfeccionamiento” de las anteriores. A partir de elementos reales, de prácticas discursivas y no discursivas, se conforman figuras o estratos que la arqueología puede llegar a objetivar en su multifacética pluralidad.

El desorden y la diferencia

La arqueología describe los discursos como prácticas específicas en el elemento del archivo. El archivo está compuesto por los sistemas de enunciados de los que surgen los acontecimientos y las cosas. Foucault rastrea enunciados históricos, científicos, administrativos, periodísticos, filosóficos, jurídicos y artísticos. Se enfrenta con las cosas y con los acontecimientos a través de los enunciados que los fueron instaurando. El espesor de las prácticas discursivas permite descubrir sistemas establecidos por los enunciados. Los acontecimientos y los objetos son "moldeados" por dichos enunciados.

A Foucault no le interesa la adición de todos los textos del pasado, ni le interesan las instituciones en sí mismas, sino en tanto generadoras de discursos considerados verdaderos. Se pregunta por qué tantas cosas repetidas desde hace milenios no surgieron simplemente de las leyes del pensamiento a partir de una circunstancia determinada, sino que obedecen a un juego más complejo de relaciones. Los discursos no son figuras que se engarzan azarosamente sobre procesos mudos. Surgen siguiendo regularidades. Esas regularidades establecen lo que cada época histórica considera verdadero y forman parte del archivo que estudia la arqueología filosófica. La confrontación de Arqueología del saber con los otros textos arqueológicos (Historia de la locura, El nacimiento de la clínica y Las palabras y las cosas) permitirá vislumbrar qué es la arqueología, en tanto "archivo audiovisual".

El dispositivo del archivo circula en el sistema de su enunciabilidad y en el sistema de funcionamiento de los distintos discursos. Define el nivel de la práctica que hace surgir los enunciados como acontecimientos. Mientras la lengua delimita el sistema de construcción de frases y el corpus se compone (pasivamente) con las palabras pronunciadas, el archivo constituye el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados. Dicho de otra manera, la lengua organiza el sistema de comunicación, el corpus contiene todas las palabras que componen los discursos y el archivo estructura dinámicamente la relación entre las palabras y las cosas generando reglas de formación y de transformación de enunciados verdaderos. Más adelante se analiza la categoría de "enunciado" que –en Foucault– requiere no sólo componentes discursivos, sino también no discursivos. En Las palabras y las cosas se recorren enunciados que corresponden a un mismo archivo, a través de distintas disciplinas (análisis de las riquezas, historia natural y análisis de la lengua).

El archivo está en la delimitación de los discursos, en el margen de la práctica discursiva. De ahí la dificultad para describir el archivo desde el cual el investigador habla. El archivo comienza en el exterior del lenguaje, es decir, en las prácticas sociales. Señala rupturas y diferencias, no continuidades e identidades. Desde afuera delimita un momento histórico. Forma el horizonte general al cual pertenecen la descripción de las formaciones discursivas, el análisis de las posibilidades y la fijación del campo enunciativo. El archivo es el "entre", la intersección entre las palabras y las prácticas.

En Historia de la locura, aunque se utiliza abundante literatura médica, no se desarrolla una historia de la verdad científica sino una historia del silencio respecto de la locura, de lo que no se decía sobre ella, pero se hacía; de lo que se decía y se hacía en un plano distinto del discurso médico, es decir, en registros burocráticos de hospitales, ordenanzas de establecimientos de encierro, disposiciones gubernamentales o policiales, y también de lo que se decía que se hacía pero, en realidad, no se llevaba a cabo. Historia de la locura es una historia de lo diferente. El loco es el otro en relación con los demás: el otro –en el sentido de la excepción– entre los otros. Entre el loco y el sujeto que pronuncia "aquel es un loco" se ha abierto una distancia. El loco representa lo diferente. Es lo que escapa a la regla. La excepción es, en la época que Foucault llama del "gran encierro", aquello que debe ser excluido, amurallado, separado de la sociedad.

El primer libro arqueológico, Historia de la locura, se ocupa específicamente de lo otro.[1] Lo otro es también tema del segundo libro de este período, El nacimiento de la clínica. Entre ambos, Foucault publicó Raymond Roussel, cuya temática no trataré en esta oportunidad. En El nacimiento de la clínica se atiene a la enfermedad en tanto ésta no pertenece al orden sino al desorden de las cosas. El enfermo es la otredad respecto del hombre sano. No obstante, la enfermedad presenta regularidades y semejanzas que la hacen mensurable. Se puede encontrar e instaurar en ella un orden. El texto va de la experiencia límite de lo otro a las formas constitutivas del saber médico. De manera similar, en Historia de la locura se pasa de la experiencia límite de la locura a las formas constitutivas del saber psiquiátrico. En Las palabras y las cosas, en cambio, Foucault abandona –momentáneamente– el tema de lo otro para ocuparse exclusivamente de lo mismo, del orden de las cosas y del pensamiento de lo mismo. Lo mismo es el territorio de aquello que la modernidad consideró racional. Es lo que entra en el orden establecido, lo que no admite contradicciones. Por el contrario, respecto de la locura y de la enfermedad,

Foucault no se pregunta directamente por el orden –es decir, por los discursos internos de la ciencia– sino por la manera en que una cultura establece los límites entre lo normal y lo anormal.

Foucault, cuando se ocupa de lo mismo, persigue la disposición de las cosas tratando de descubrir según qué parámetro, desde qué punto de vista –en definitiva, a través de qué "grilla"– se mira, en una época determinada, para que se encuentren semejanzas o afinidades entre ciertas cosas. En Las palabras y las cosas se preocupa por clarificar el a priori histórico que se constituyó, en el pensamiento neoclásico, para que se pudiera componer el tablero de las semejanzas. En tal tablero se dispusieron claramente las identidades entresacadas del caos de las diferencias. Esa claridad no se había manifestado antes y, en muchos casos, no se volvió a manifestar después. Foucault trabaja, entonces, en Las palabras y las cosas, las fracturas de determinados discursos, en el ámbito de una misma disciplina, a través de distintas épocas. También se interesa por la homologación de discursos de diversas disciplinas en una misma época. Las épocas estudiadas son: primero, el Renacimiento, luego la época que llama Época Clásica (siglos XVII y XVIII) y, finalmente, la que llama "modernidad" (siglo XIX hasta su propia época).[2] Las disciplinas consideradas son las que se ocupan del hombre, en tanto éste es un ser vivo, que trabaja y que habla. Las palabras y las cosas –posiblemente la obra foucaultiana de mayor elaboración filosófica, en el sentido clásico de filosofía– describe lo que para su autor son las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas. En Historia de la locura también se analiza el acaecer de las ciencias sociales, pero no desde el punto de vista del discurso científico sino desde algunas de las prácticas que hicieron factible tal discurso.

En ese texto se suceden las descripciones y los análisis de exclusiones sociales. Éstos permitirán que una época (la neoclásica) pueda salvar las identidades confundidas en el desorden de lo diferente. Es la historia de lo otro, de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse para conjurar un peligro interior, pero encerrándolo para reducir la alteridad.

En El nacimiento de la clínica se asiste a otra historia de la otredad. El enfermo es sólo un texto a leer, el objeto transitorio del cual la enfermedad se ha apropiado. El médico de la Edad Clásica (para nosotros, neoclásica) ve en los enfermos a individuos que le resultan indiferentes en tanto seres humanos. En cambio, le interesan en cuanto portadores de una u otra enfermedad. El individuo está sujeto a una enfermedad, es un caso clínico, es un ejemplar o ejemplo de

otra realidad, o de aquello “que es real”: la enfermedad. El individuo es el lugar donde la enfermedad se ha alojado accidentalmente. La enfermedad puede registrarse, engrosará así las categorías de lo mismo. El enfermo, en tanto persona, debe ser excluido y enrolado en lo indeterminado de lo otro.

Las culturas llegan a la determinación de lo mismo a través de varias exclusiones. Entre razón y sinrazón se excluye a esta última. Entre enfermedad y salud se relega a la primera. Entre el que cumple con la ley y el que la infringe se expulsa al infractor. Los discursos que se instauran sobre estos temas se establecen desde la razón, desde la salud, desde la ley. Aunque se trate de ámbitos distintos en una misma época, se pueden encontrar modelos teóricos similares para espacios epistemológicos diferentes. Este isomorfismo de discursos conforma el estudio de lo mismo. Lo otro, en cambio, se capta en lo rechazado, en tanto diferente, desordenado, caótico. Lo otro es lo impensado de la cultura.[3]

En las “historias” de Foucault no se asiste al desarrollo de una razón progresiva sino a la constitución de materialidades, discursos y relaciones de fuerza interactuando. No existe una razón histórica deviniendo hacia su propia perfección. Se trata de una filosofía no dialéctica. Una filosofía de tensiones. Una concepción de la historia que exige un nuevo examen de las distinciones más fundamentales del pensamiento: el ser y el no ser, lo mismo y lo otro, lo finito y lo infinito. La arqueología no muestra procesos dialécticos, señala violencias entre lo discursivo y lo no discursivo. En ese desfase entre ambos ámbitos se producen las problematizaciones, de las cuales surgirán los efectos de verdad. Los textos psiquiátricos, clínicos, jurídicos (o de cualquier disciplina), en todo caso, pueden mostrar sólo una parte, un elemento. A cada texto le faltan sus complementos, los otros fragmentos del complicado caleidoscopio del que surgen los discursos verdaderos. La historia de las problematizaciones es la historia de la producción de la verdad y no coincide exactamente con la historia de la ciencia. La historia de la ciencia figura más bien como un efecto de superficie. Esto no quiere decir que se la puede dejar de lado, sino que una reflexión sobre lo histórico de un saber no puede contentarse con seguir a través de la sucesión del tiempo el hilo de los conocimientos; en efecto, éstos no son fenómenos de herencia y de tradición, y no se dice qué los ha hecho posibles enunciando lo que ya se conocía antes de ellos y lo que ellos, según se dice, “han aportado de nuevo”. La historia del saber no puede hacerse sino a partir de lo que fue contemporáneo y, ciertamente, no en términos de influencias recíprocas sino en términos de condiciones comunes de posibilidad.

La producción de la verdad se descubre en las prácticas. Los objetos son productos de las prácticas. Por lo tanto, no hay cosas, no hay objetos; mejor dicho, existen las cosas o los objetos que las prácticas producen. No porque al modo de un idealismo extremo se creyera que el pensamiento o la percepción construyen la realidad, sino porque lo dado (sea esto lo que fuera) es dicho, es visto y, en cierta medida, es producido a través de las prácticas. Éstas, además, transforman e instauran la realidad. No existían brujas –o por lo menos, no masivamente– hasta que no se comenzó a instrumentar prácticas discursivas y no discursivas sobre la brujería.

No existen objetos naturales. Existen sustratos naturales que las prácticas sociales convierten en objetos. Las prácticas producen objetividades del mismo modo que el peral produce peras. No hay peras sin peral, no hay cosas (como sinónimo de objetos) sin prácticas (discursivas y no discursivas) que las produzcan. Estudiar sólo las cosas sin tener en cuenta las prácticas que las producen sería como estudiar solamente lo que emerge del iceberg, como si lo emergente fuera algo aislado de la voluminosa masa total. Hacer arqueología es intentar descubrir bajo las aguas las prácticas que sostienen lo objetivado. Por ejemplo, la locura sólo existe como objeto en y por una práctica. Por otra parte, existen moléculas nerviosas dispuestas de determinada manera o conductas que difieren de las de la mayoría de las personas. Esas moléculas o esas conductas son materia para algo que los discursos y las prácticas pueden conformar como “locura”.

La locura, que nosotros consideramos una enfermedad mental, se ha objetivado de distintas maneras en veinticinco siglos de historia occidental. Afirmar esto no significa aseverar que las prácticas sociales han generado algo que no existía en las células o en las conductas, o en ambas, si bien las conductas también varían. Hay un sustrato distintivo al que nosotros, a partir del siglo XIX, consideramos enfermedad mental. No siempre se lo consideró así. Pero durante el neoclasicismo, aunque existían ámbitos en los que la locura era considerada una enfermedad, la práctica jurídica y la sensibilidad general la incluían todavía en la sinrazón.[4]

Lo que hoy denominamos “locura” surgió –y desapareció– en distintas épocas o sectores, como inspiración divina, enfermedad, sinrazón, castigo celestial u otras formas. Nunca dejó de existir como algo que cada época objetivó de determinada manera. “Personalmente, no he escrito nunca”, dice Foucault, “que la locura no existe, pero se puede escribir, en efecto, para la fenomenología, la

locura existe, pero no es una cosa; por el contrario, es preciso decir que (para mí) la locura no existe, pero no por eso deja de ser algo".[5]

Foucault, después de haber publicado Las palabras y las cosas, sintió la necesidad de escribir un libro para explicar su método. Surgió así Arqueología del saber. Intenta allí aclarar cómo trabajó y cómo seguirá trabajando. No representa un catálogo metodológico para ser seguido, o que Foucault haya seguido puntualmente. Podría decirse que, más bien, analiza algunos de sus supuestos. Desarrolla ciertos puntos clave de la arqueología: enunciados, formaciones discursivas, reglas de transformación, acontecimientos, monumentos, formación de objetos, conceptos, estrategias, rareza, archivo, historia del pensamiento. Después de diez años consagrados a un trabajo de erudición que le ha permitido considerar la locura, la medicina y la fundación de la ciencias humanas, Foucault se da tiempo para reflexionar sobre la eficacia de las nuevas técnicas de análisis que ha desarrollado, se da cuenta de que ha descubierto en el camino un gran campo inexplorado. Este dominio es inaccesible tanto a quienes valoran la noción de sentido, en su filiación a las ciencias humanas –la tradición hermenéutica–, como a quienes renuncian totalmente al sentido –los desarrollos estructuralistas–, en relación con las mismas ciencias. En el tratado de metodología que constituye Arqueología del saber Foucault toma posesión de este nuevo dominio y despliega todo el arsenal necesario para su exploración.

El núcleo teórico de ese texto se podría esquematizar así: se rechazan las unidades discursivas tradicionales (autor, libro, obra). Se consideran las formaciones discursivas (tradicionalmente llamadas ciencias, ideologías, teorías). Los elementos de esas formaciones responden a reglas de formación, las cuales constituyen sistemas de formación (según cómo se "formen" los discursos son creíbles o no en una época determinada). Los componentes del discurso analizados arqueológicamente son: 1) objetos; 2) modalidades de enunciación (el sujeto de la enunciación no es un individuo, sino una función); 3) conceptos, y 4) estrategias (elecciones temáticas). Entre estos cuatro elementos existe un sistema de dependencia que interactúa sobre las formas de coexistencia de los enunciados. Éstos son funciones que se ejercen entre los diversos elementos que componen el discurso. Los discursos están compuestos por un conjunto de prácticas y lenguajes que dependen de un mismo sistema de formación (discurso clínico, económico, penal, pedagógico, entre otros). La aplicación de estas categorías permite describir "objetivamente", sin ningún tipo de interpretación, pues en esa etapa de su obra el filósofo suponía que tal cosa era posible. Este

último punto es el más débil de Arqueología del saber. Implica una notable contradicción: puesto que Foucault considera que es imposible conocer los supuestos discursivos de la época en la que subsistimos, es obvio entonces que no podemos abstenemos de esos supuestos; y, si pudiéramos, nuestros discursos no serían creíbles porque no responderían a la episteme de nuestra época. Por lo tanto, si el discurso "objetivo" no existe, ya que no podemos discriminar los supuestos, el arqueólogo no puede pretender que su discurso se enuncie objetivamente.[6]

Algunos de los conceptos desarrollados en Arqueología del saber surgieron a posteriori de las demás obras arqueológicas, aunque hayan operado en las mismas sin propuesta previa. Se trata de un libro detallista y exhaustivo, con vuelo literario, por momentos, casi poético. Pero se trata, también, de un libro de difícil lectura. Es notable que la "atipicidad" se produce en los textos con los que Foucault, de alguna manera, "cierra" una etapa de su obra.

Este libro bisagra parecen transmitir algo forzado, quizá por una especie de voluntad de teorizar. En el resto de su obra, Foucault categoriza apoyándose en desarrollos históricos y análisis de prácticas concretas. En ese libro, en cambio, los esquemas teóricos aparecen más descamados o especulativos (Foucault no aceptaría esta última caracterización). Parece tratarse de un libro de despedida de períodos en los que el entusiasmo por la tarea emprendida lo hacía atender especialmente al objeto estudiado y no al método. Por el contrario, en ese texto intenta aclarar o deslindar el marco de referencia teórico como una forma de reconsiderar el trayecto recorrido. Resumiendo: Historia de la locura y El nacimiento de la clínica tratan de lo otro; Las palabras y las cosas, de lo mismo, y Arqueología del saber, del método arqueológico.

Para Foucault, las teorías son como "cajas de herramientas", útiles por ejemplo para pensar la locura, la comprensión lógica o las relaciones de saber-poder, a partir de las reflexiones necesariamente históricas sobre situaciones determinadas. Apelaré, en lo que sigue, a Arqueología del saber, justamente, como a una caja de herramientas para aclarar o determinar categorías foucaultianas, y con ello dilucidar mejor el resto de sus textos.

La producción de enunciados y de objetos

En Historia de la locura hay referencias a “bestiarios morales”. Esto es, descripciones de animales reales o imaginarios, a través de los cuales se representaban simbólicamente los valores de la humanidad. Uno de esos animales fantásticos fue el Gutenmech, un ave que se encuentra en grabados medievales. Su principal característica es un cuello larguísimo: con él quería representarse la elaboración del pensamiento. Éste tiene su origen en el corazón y debe recorrer un largo trayecto hasta llegar a la cabeza. Cuanto más largo es el camino, más espirituales son los pensamientos. Cuanto más lentamente suben del corazón a la cabeza, más tiempo tienen de ser sopesados. El ave de cuello muy largo simboliza un pensamiento sutil y refinado. La sabiduría se representa con un cuello alambicado que indica una reflexión elaborada, fina, paciente. Si el pensamiento tarda en llegar del corazón a la cabeza, destila mejor sus impurezas.

La evolución que sufrió la imagen del Gutenmech fue haciéndose cada vez más sofisticada. Algunos cuellos se enroscaban varías veces sobre sí mismos. Se llegó, incluso, a la que sería la quintaesencia de la representación de un pensamiento sutil: desapareció el cuerpo, es decir, el corazón; sólo persistió la representación de un rostro enigmático. Al mismo tiempo que se transformaba la representación del ave, se expresaba, también, su simbolismo: si al principio de la representación expresaba el pensamiento sutil, en la cúspide de su desarrollo designará la fascinación, el deseo, la misteriosa atracción de lo desconocido. Tal es el caso de la cabeza con piernas que aparece en La tentación de Lisboa pintada por el Bosco. Allí están San Antonio y ese rostro sin cuerpo mirándose con mutuo embeleso. Foucault considera que ese rostro enigmático representa el deseo. Vivir para satisfacer los deseos era considerado locura. En la imagen del Bosco la locura se ha convertido en tentación. El hombre se siente fascinado por ella.

Al final de la Edad Media, la locura parece producir más atracción que rechazo, por lo menos en las manifestaciones pictóricas y literarias. Se trata de la atracción de lo que va en contra de la naturaleza. Es como la atracción de lo fantasmagórico: subyuga más que las realidades. En el Renacimiento hay un desplazamiento de la locura como satisfacción de los deseos a la locura como revelación del saber. Hay algo de locura en querer saberlo todo. Pero con la suficiente ambigüedad como para querer saber, a pesar de todo. El loco es dueño de cierto saber. Pero la locura ya no fascina, aunque siga atrayendo. El saber

atrae a pesar de ser vano y desordenado. Erasmo, en su ronda de locos, hace desfilar a gramáticos, teólogos y filósofos. El exceso de ciencia es presunción ignorante, es locura. No obstante, de ese saber fatuo se puede extraer verdadero saber. El saber de los locos está prediciendo el reino de Satán y el fin del mundo. La imagen y el discurso de la locura se habían superpuesto por momentos, hasta el punto de que algunos comentadores posteriores creen que los cuadros que tematizan la locura son, en realidad, ilustraciones de los libros que se ocupan de ella. Sin embargo, la imagen y el discurso se alejan representando dos formas distintas de experiencia respecto de la locura. Éstas son analizadas por Foucault en Historia de la locura como "visión cósmica (o trágica)" y "visión crítica" del delirio. La visión cósmica alberga el elemento trágico, y la reflexión moral contiene el elemento crítico. En la representación de los plásticos se concebía la locura como proveniente del cosmos. En la que brindan los literatos, la locura se aloja en el corazón del hombre.

¿En qué se basa Foucault para asegurar que la locura de la plástica es cósmica?, ¿no podrían estar acertados quienes interpretan que figuras como las del Bosco o Brueghel están representando en el exterior humano lo que el hombre aloja en su interioridad? Foucault se basa justamente en lo que ve (lo manifestado en lo visible). Los silencios de las imágenes parecen apelar a las sordas amenazas de la bestialidad, donde la locura se asocia con el fin de los tiempos. Se basa, también, en lo que se dice (en lo decible). El discurso de la tradición humanística está atravesado por una crítica moral de los defectos provenientes de la locura humana. Es a partir del análisis respecto de la locura en el Renacimiento que Foucault utiliza, por primera vez, las categorías, caras a su arqueología, de lo visible y lo decible.

El arqueólogo ve la locura en las manifestaciones pictóricas (por ejemplo, en el Bosco) y la lee en los textos (Erasmo, Brant). Estas visibilidades y estos discursos son capas sedimentarias que constituyen positividades a desenterrar. Una época no preexiste a los enunciados que la expresan, ni a las visibilidades que la ocupan. Cada formación histórica implica una distribución de lo visible y de lo enunciable que se produce en ella. Además, de un estrato a otro existe variación en la distribución, puesto que la visibilidad cambia de modo y los enunciados cambian de régimen.

En el neoclasicismo, tal como es analizado en Historia de la locura, lo visible de la locura está en el encierro, con su fuerte carga de empiria. Y, por otra parte, está lo enunciable en un discurso médico que discurre a través de una teoría

“apenas” contaminada por la experiencia. En este divorcio entre la experiencia concreta de la locura y el discurso que se refería a ella se abre la brecha que convierte la locura en “problematizable”. Esta fisura, aparentemente, se cierra en el siglo XIX, cuando entre ruido de cadenas rotas se encuentra lo empírico de la locura con el discurso médico sobre ella. Lo visible será el loco como sustancia dada a la medicina positiva, la cual se organiza según el discurso “objetivo”. El encuentro no necesariamente implica coincidencia. Nuevos desfases entre el discurso y lo visible posibilitarán que, también en el siglo XIX, la locura constituya una problematización.

Lo visible y lo enunciable reaparecen tematizados en El nacimiento de la clínica, cuyo subtítulo en la primera edición francesa (luego retirado por Foucault) fue Una arqueología de la mirada médica.[7] A partir de este subtítulo se podría pensar que el texto le otorga primacía a lo visible sobre lo enunciable. Pero no es así. Foucault se autocritica, a posteriori, por haber puesto ese subtítulo. Considera que en sus primeras obras no marcó suficientemente la primacía del enunciado sobre las visibilidades, aun cuando esto último se desprende de sus contenidos. Lo visible será determinado por los enunciados, pero no reducido a ellos. Deleuze sostiene que “Foucault siempre se sintió tan fascinado por lo que veía como por lo que oía o leía, y la arqueología, tal como él la concebía, es un archivo audiovisual”.[8]

Los primeros clínicos estaban admirados por la riqueza de lo que observaban. Luego ocurrirá otro tanto con lo que palpen y con todo aquello factible de ser medido, como la fiebre o el pulso. Todo esto, para Foucault, entra en el terreno de lo visible. La experiencia clínica representa un momento de equilibrio entre la palabra y lo observable. Pero este equilibrio es frágil: intenta sostenerse sobre el postulado de que todo lo visible es enunciable y de que es íntegramente visible porque es íntegramente enunciable. Un postulado de semejante alcance no podía permitir una ciencia coherente si no se desarrollaba en una lógica que fue su consecuencia rigurosa. Ahora bien, la armazón lógica del pensamiento clínico no es totalmente coherente con este postulado: la reversibilidad sin residuo de lo visible en lo enunciable queda en la clínica como una exigencia y como un límite más que como un principio originario. Hay que “suponer” mucho para poder ver algo. Todo lo que vemos está “filtrado” a través de la teoría. Ésta se forma con las categorías de nuestra época, no con una objetividad intemporal. No existe correspondencia entre los enunciados y las positividades.

La visibilidad total será el sueño de los primeros maestros de la clínica que

prescribían a sus alumnos que tomaran nota de todas y cada una de las manifestaciones emitidas por el cuerpo enfermo. Y no sólo había que atender las manifestaciones del cuerpo, sino también del clima, de las comidas, de las condiciones de vida, en fin, de todo lo que se pudiera registrar en relación directa o indirecta con la enfermedad. En este fugaz momento de la clínica, todo lo que se percibe se enuncia. Aproximadamente, en menos tiempo que el recambio de una generación de profesionales, la modalidad cambió nuevamente. Entre los enunciados médicos y aquello a lo que intentaban referirse se produce una fractura de problematicidad. A partir de las teorizaciones de Condillac, Cabanis y Brulley, la teoría –embarcada, ahora, en especulaciones probabilísticas– se aleja otra vez de la práctica empírica. Ése es el intersticio por el que penetra el interés filosófico de Foucault: el análisis de lo que una época considera verdadero a pesar de, o en medio de, los desencuentros entre lo visible y lo enunciable.

Este desencuentro parece marcar en sí mismo también el texto de Las palabras y las cosas. Su temática refiere a modelos teóricos. Trata, pues, sobre las palabras. Entonces, ¿dónde están las cosas? Paradójicamente, el título que Foucault había elegido para ese libro era El orden de las cosas. Nuevamente, lo visible hubiera aparecido destacado, como en el subtítulo de la primera edición de El nacimiento de la clínica. De todos modos, en este libro las “cosas” aparecen al lado de las “palabras”. Posteriormente, Foucault dirá que el título dado a Las palabras y las cosas debe entenderse en sentido irónico. En realidad, la tarea de la arqueología consiste en descubrir una forma de expresión que no se identifique con “significante”, ni “palabra”, ni “frase”, ni siquiera con “enunciado”, en el sentido que estos términos tienen comúnmente. Enunciado, en Foucault, remite a algo totalmente distinto de lo que, en general, se entiende por enunciado. Se trata de una función que atraviesa un dominio de posibilidades estructuradas y singulares. Tal dominio hace surgir contenidos concretos en un tiempo y en un espacio determinados. Pero el enunciado mismo no es una estructura; según lo delimita Foucault, “es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decidir, a continuación, por el análisis y la intuición, si «casan» o no, según qué reglas se suceden o se yuxtaponen, de qué son signo, y qué especie de acto se encuentra efectuado por su formulación (oral o escrita)”.[9]

Se trata de buscar en las palabras (frases o proposiciones) para encontrar los enunciados. Así como se trata de buscar en las cosas para encontrar la forma del contenido. El enunciado no es un significante, las cosas no son referentes. Hay

que buscar en ellas las visibilidades. Éstas no son objetos, en el sentido que comúnmente entendemos por “objeto”, sino formas de luminosidad creadas por la propia luz y que sólo dejan subsistir las cosas o los objetos como resplandores, reflejos, centelleos. Para la formación de los objetos arqueológicos fue necesario que obrara un conjunto de relaciones determinadas. Las prácticas subsisten a los objetos y éstos, a su vez, son constituidos por los enunciados, aunque no reducidos a ellos. Las “cosas” sólo se dibujan en el discurso. Los objetos o las cosas sólo existen en las condiciones positivas de un completo haz de relaciones. Estas relaciones se hallan esparcidas entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistema de normas, técnicas, tipo de clasificación, modos de caracterización.

Foucault dice que las letras, tal como están dispuestas en una máquina de escribir (hoy diríamos “en el teclado de la computadora”) no son un enunciado, pero si dicha disposición aparece en un manual que indica cómo manejar esa máquina, entonces se trata de un enunciado (en sentido arqueológico). Propongo otro ejemplo. Dos hombres están pescando en una laguna y comentan que el color del agua ha cambiado en los últimos años. Uno de ellos, después de pensar sobre el tema, dice: “El agua de la laguna está contaminada”; esta proposición no es un enunciado en sentido arqueológico. Ahora bien, supongamos que los vecinos del lugar comienzan a quejarse por el color sospechoso del agua de la laguna. Los medios de comunicación se hacen eco del problema. Finalmente, las autoridades políticas deciden solicitar a las autoridades sanitarias que se tomen medidas al respecto. Entonces, se disponen expertos y tecnologías al servicio de una investigación; como resultado de ella, el director del operativo concluye que “el agua de la laguna está contaminada”. Esta proposición es un enunciado arqueológico. En la primera expresión se trataba de un acto de discurso de la vida cotidiana con significación, pero sin el respaldo o la convocatoria de los procesos que, en nuestra época, lo validarían como discurso serio. En la segunda expresión se trata de un acto de discurso técnico que surge de reglas establecidas según un juego de verdad, es decir, de un campo enunciativo (en este caso tecnocientífico e institucional). Forma parte, además, de un conjunto de actos de discursos considerados sólidos, esto es, de formaciones discursivas que responden a una episteme determinada. Estos discursos se entretejen y surgen de un haz de relaciones que acreditan valor de verdad. Se podría decir que el “agua contaminada”, aislada de todas esas relaciones, no es un objeto arqueológico. No obstante, en relación con las instituciones, procesos, prácticas, conceptos, estrategias y sujeto de la enunciación, surge como objeto de la arqueología, en el soporte material de lo que, comúnmente, entendemos por “agua contaminada”.

En una cultura donde no existiera la idea de “contaminación” no sabríamos qué significación podría llegar a tener la contemplación del agua que se va enturbiando con el transcurso del tiempo.

Las cosas no se delimitan por sí mismas, ni muestran en sí su constitución interna o el entramado de una racionalidad inmanente. El arqueólogo busca aquello que les permitió aparecer, cómo se relacionaron con otras cosas u objetos, cómo se yuxtaponen entre ellos, cómo logran marcar su diferencia desde un espacio de exterioridad. Aparece así lo invisible del iceberg. El análisis arqueológico hace surgir las condiciones de posibilidad de las cosas.

La muerte

Historia de la locura se inicia con un escenario vacío: los lugares de exclusión en Europa a comienzos del siglo XVIII. Al final de la Edad Media desapareció la lepra; posiblemente, a causa de la fuerte segregación a la que habían sido condenados los leprosos. A ello hay que agregarle el hecho de que, con el fin de las cruzadas, se debilitó el contacto con Oriente, probable fuente de infección. El escenario abandonado por los leprosos podía haber sido ocupado por las víctimas de otro flagelo europeo: la sífilis. Sin embargo, no fue así. Las instalaciones de los ex leprosarios no se utilizaron para los sifilíticos. Tal vez esto se debió a que ambas enfermedades recibieron estatutos distintos. En tanto enfermedades infecciosas, para nosotros pueden parecer similares. Pero en aquella época no se vivenciaban así. Mientras al sifilítico se lo consideraba potencialmente curable y, por lo tanto, se lo asimilaba socialmente, al leproso se lo tenía por incurable y, por consiguiente, se lo excluía. No obstante, existieron otros motivos.

La verdad de la lepra era la manifestación de Dios en la Tierra. Era una muestra de la cólera y de la bondad divinas. Dios envía la lepra como signo de su ira, pero es tan misericordioso que no priva al enfermo de su gracia. El leproso es separado de la Iglesia. Sin embargo, puede lograr su salvación en la exclusión y gracias a ella.

Hacia fines del siglo XIV, cuando comienzan a aparecer los sifilíticos, hasta los leprosos sienten miedo de ellos. A pesar del temor que producen, los sifilíticos

son internados junto con otros tipos de enfermos, cosa que no ocurría con los leprosos. Éste debe de haber sido uno de los motivos por los cuales la sífilis no llegó a ocupar el lugar que la lepra había dejado vacío. Foucault sostiene que la lepra fue una enfermedad moral. El cuerpo llagado del leproso era la evidencia explícita de sus pecados. La sífilis podía haber cubierto los requisitos indispensables para ser considerada una enfermedad moral. Pero el hecho de que al sifilítico se le aplicaran tratamientos parece haber favorecido su camuflaje entre otros tipos de enfermos, de manera que no llegaron a ser objeto de exclusión. En cambio, hacia el final del Renacimiento, el lugar dejado vacío por los leprosos fue ocupado por aquella masa, un tanto indiferenciada, de individuos que conformaron lo que Foucault llama la sinrazón: vagabundos, pobres, locos, jóvenes corruptos, libertinos, homosexuales, hechiceros y prostitutas. Ellos habitaron el espacio de la exclusión social. Se suponía que se los beneficiaba con una posible reintegración espiritual.

La exclusión no es un invento moderno. Si Foucault insiste tanto en los dispositivos de exclusión que alcanzaron su cenit en los siglos XVII y XVIII, es porque considera que en esos siglos adquirieron características especiales. En la Edad Media, una de las formas de excluir a los locos era embarcarlos en ciertas naves. La “nave de los locos” es tematizada por pintores y escritores. Fue un espacio de exclusión imaginario, puesto que no hay evidencias históricas de que realmente haya existido. Ese tipo de discriminación era más virtual que real. Se producía esporádicamente en representaciones pictóricas y relatos literarios.

Hacia el fin de la Edad Media y comienzos del Renacimiento locura y verdad se relacionan. La locura arrastra a los hombres a una ceguera que los pierde. Pero el loco le recuerda a cada hombre su verdad. Incita a reflexionar sobre las nefastas vías que puede llegar a tomar el que se deja arrastrar por la ceguera del espíritu. Esto se manifiesta en el teatro. A la luz de la comedia, el personaje del loco asume la parte crítica y moral. También se encuentra en otras obras de la literatura, donde la locura emite discursos más cercanos a la razón que la razón misma. Esta eclosión de la temática de la locura se produce más por la revaloración de formas discursivas ya existentes que por irrupción de temas originales. Las narraciones sobre los locos –como ocurría en el pasado– satirizan los vicios y defectos, pero ya no se marca tanto el olvido de las virtudes cristianas como la carencia de razón. Los hombres se entregan a la falta de razón con una especie de complacencia secreta. En las soties (farsas satíricas muy en boga en el siglo XVI), el personaje del loco adquiere gran preponderancia. Se trata de un papel inverso y complementario del que representa en los cuentos u

otros tipos de dramatizaciones: el loco es el poseedor de la verdad. Hasta las fiestas de los locos –originadas en Flandes– son representadas en la comedia. La locura se utiliza para ejercer una crítica social y moral. La literatura culta también trata el tema persiguiendo la misma finalidad, aunque con mayor sutileza. Los lugares que dejaron vacíos las guadañas, los esqueletos y la putrefacción de las danzas de la muerte medievales van a ser ocupados por las distintas profesiones, pasiones y vanidades, propias de las rondas demenciales. Mientras la pintura muestra una conciencia trágica de la locura, la literatura la abordará desde una conciencia crítica. Las imágenes, por un lado, y los discursos, por otro, se divorcian en lo artístico y en lo social. La pérdida de la palabra del loco y su permanencia como pura imagen se imponen. El loco, despojado de su discurso, permanece como espectáculo. Hasta el Renacimiento, el loco, desde su locura, podía decir la verdad. En la Época Neoclásica, y hasta el fin del siglo XIX, el discurso del loco dejará de ser escuchado. Su palabra será acallada. Si alguna verdad resta aún en su figura, será una verdad negativa, una manifestación del no ser.

En el pasaje de la Edad Media al Renacimiento el tema de la locura sustituye al tema de la muerte en las manifestaciones culturales, pero no se trata de un reemplazo absoluto sino de un recordatorio. Se trata de recordar la necesidad implícita que anida en cierto olvido: la nada de la existencia. Antes, la imagen de la muerte le hacía presente al hombre la nada del final. Ahora, la imagen de la locura le hace presente su constante nulidad. La sustitución del tema de la muerte por el de la locura no señala una ruptura sino, más bien, una torsión en el interior de una misma inquietud. A través de un discurso sobre la locura que, en el fondo, es un discurso sobre la muerte, a ésta se la comienza a abordar con ironía. Mientras que el fin de la Edad Media hablaba directamente de la muerte, el Renacimiento habla de la muerte en el espesor del discurso sobre la locura. La Edad Media discurría ingenuamente sobre la muerte, en el sentido de que se refería directamente a ella. El discurso del Renacimiento la trata con dobleces. Simula que se dirige a la locura y, en realidad, está tematizando la muerte. Ésta se vuelve visible mediatizando su horror, al mismo tiempo que se refuerza la patentización de la locura.

En opinión de Foucault, la muerte también había sido mediatizada a través de la lepra. La exclusión del leproso era una manifestación de que hay seres vivos cuya presencia espantosa anticipa los espantos de la muerte. Pero la locura se presta mejor al juego. La lepra altera el cuerpo, la locura trastorna el espíritu. Ahora, la articulación es doble. El discurso sobre la locura es, en su trasfondo,

discurso sobre la muerte. Pero el loco, en última instancia, se ríe de la muerte. Los gritos de los locos son más fuertes que los cantos triunfales de la muerte. He aquí la apoteosis de la locura.

El giro del tema de la muerte al de la locura es el descubrimiento de que la negación de la vida no está únicamente al final de ella, es decir, en la muerte biológica. Se manifiesta asimismo en lo macabro de la locura, como antes se manifestó en lo terrorífico de la lepra. La Edad Media consideró prudente alertar al hombre sobre lo inminente de la muerte. Su presencia acechaba cada acto vital. La muerte está siempre dispuesta a ganar la partida. El Renacimiento ha descubierto que existe una presencia de la muerte, que se muestra en los ojos fijos, la carne helada y los músculos tensos del difunto. Pero existe otra, más cercana, que está presente en los ojos vidriosos, las bocas babeantes y las palabras delirantes de los insensatos.

Un nuevo apocalipsis se cierne sobre Europa. El ascenso de la locura está prenunciando el fin de los tiempos. La baja Edad Media proclamaba que el hombre era loco por no tener conciencia plena de la muerte. El Renacimiento descubre, en la locura misma, la proximidad del fin. La locura es el preámbulo de la nada de la existencia. No por la obviedad de que después de la locura acaecerá la muerte sino porque en la locura misma está la muerte.

Las danzas y los triunfos de la muerte, bailados y cantados en la Edad Media, las escenas macabras de los murales, grabados y textos piadosos, si bien no desaparecen totalmente, se retrotraen en beneficio de las dramatizaciones, los ensayos y los discursos moralizantes sobre la locura. Existe una sucesión de fechas que habla por sí misma: la Danza Macabra del Cementerio de los Inocentes es de los primeros años del siglo XVI; la de la Caise-Dieu se compuso alrededor de 1460, y en 1485 Guyot Marchard publicó su Dance Macabre. Estos sesenta años vieron el triunfo de esta imaginería burlona relativa a la muerte. En 1492, Sebastian Brant escribe Narrenschiff (“Nave de los locos”). En los últimos años del siglo, el Bosco pinta su La nave de los locos. El elogio de la locura, de Erasmo de Rotterdam, es de 1509. Hasta la segunda mitad del siglo XV reina sólo el tema de la muerte. El fin de los tiempos aparece bajo los rasgos de la peste y de las guerras. La presencia que amenaza desde el interior mismo del mundo es una presencia inquietante. Pero en los últimos años este gran temor gira sobre sí mismo; burlarse de la locura, en vez de ocuparse de la muerte. En la locura ya se encuentra la muerte.

Los viajes a los que estaban sometidos los locos como expulsión ritual –en la imaginería de las naves de los locos– tenían un sentido de viaje al más allá del cual no se vuelve. Existía una fuerte relación entre locura y muerte. Otro indicio de que a la locura se la percibía como fin, como terminación de algo, como límite, es que, en algunos lugares de Europa, en las puertas de las ciudades existían casas de encierro para locos. El loco es alojado en los límites. Está en el límite entre la ciudad y lo inhabitado, entre la tierra y el agua, entre la patencia de la verdad y la nulidad del no ser.

Si se tienen en cuenta los peligros que en aquella época acechaban fuera de la ciudad, no es difícil desentrañar un simbolismo posible: la locura se debatía entre la vida y la nada, entre el existir y la falta de existencia. Cuando la locura pasa a formar parte, a partir del siglo XVIII, de la sinrazón, se acallará su explícita relación con la muerte, pero no su correspondencia implícita. El nexo entre la locura y la nada está anudado tan fuertemente en el siglo XV que se lo encontrará aún en la experiencia clásica de la locura. Foucault considera que el internamiento es la práctica que corresponde con mayor justeza a una locura experimentada como sinrazón, es decir, como negatividad vacía de razón; allí la locura se reconoce como nada y se la relaciona tácitamente con la muerte.

Por el contrario, la relación entre la clínica y la muerte es nítida y explícita. En El nacimiento de la clínica se afirma que en el comienzo de la medicina positiva se escucha la palabra del enfermo, aunque esta palabra no alcanza un estatus diferente del de los demás signos que emite un cuerpo enfermo. Es, simplemente, un primer acercamiento a ese texto que debe ser leído: el cuerpo. El médico comenzaba haciendo una especie de encuesta de cuestiones generales en relación con el enfermo (nacionalidad, oficio). Luego se interesaba por antecedentes concernientes a su salud (enfermedades anteriores, tratamiento). A continuación investigaba las funciones vitales (respiración, pulso, temperatura), naturales (sed, apetito, secreciones) y animales (sentidos, facultades, sueño, dolor). En última instancia, lo “palpaba”. En este proceso hay un estadio en el que al enfermo se lo escucha. Pero su palabra es del orden de lo visible, puesto que el médico la “ve” como al resto de las señales emitidas por la enfermedad (síntomas, signos). Las palabras se registran en tanto interesen como síntomas. En poco tiempo se aclarará la poca importancia que tiene que el enfermo hable. Mucho más revelador será el silencio. Pero también acá, como en la locura, se establece una relación con la finitud. El silencio revelador es el de la muerte. No era el loco el que hablaba con propiedad, sino la locura la que permitía develar una verdad profunda. No es la boca del enfermo la que indicará el derrotero a

seguir cuando calle para siempre, desde el mutismo develará secretos. La clínica médica, antes de enamorarse de la muerte, “ve” en las palabras del enfermo como “ve” en las demás manifestaciones de su cuerpo. El estetoscopio (invento moderno) es la mediación instrumental por la que se capta algo que hablará mejor que las palabras. Pero la clínica, finalmente, agudizará la vista en detrimento del oído. Se encauzará hacia el dominio de la mirada. Ya no a través de las palabras, los ruidos o los demás signos –siempre confusos– de la vida, sino en la fijación escarchada de la muerte.

“Abrid algunos cadáveres” es el mandato que anuncia una práctica que producirá la reacomodación de los estratos sobre los que se inaugura la medicina anatomopatológica. Su discurso se orienta a exaltar los beneficios de los cadáveres si se los compara con los seres vivos. Por más detalladas y abundantes que sean las notas diarias y prolongadas que se tomen sobre enfermos de distintas dolencias, no se obtendrán más que datos confusos, síntomas controvertidos que no presentan relación con nada coherente. Una verdadera orgía de detalles inconexos. En cambio, si en lugar de recorrer salas y salas, donde el bullicio de los síntomas vivos desconciertan, se pasa al silencio de la sala de disección, se hará la luz. La “blanca claridad de la muerte” disipará las tinieblas y permitirá que surja la verdad de la enfermedad. La muerte permite analizar los órganos y su patología. Las metáforas utilizadas en el discurso del origen de la anatomopatología sobre la ventaja de estudiar en el cadáver son las de “luminosidad”, “claridad”, “blancura”. La vida oscurecía y confundía los síntomas que llevan en sí la muerte. La muerte los aclara y hace resplandecer la especificidad de lo vivo. Así como antes, a través de la locura, se hacía patente la presencia de la muerte, ahora, en la muerte (en el cadáver) se encuentra un texto sobre el que se puede leer la vida. He aquí una de las condiciones de posibilidad histórica de lo que comienza a ser la medicina positiva: una estructura en la cual se articulan el espacio, el lenguaje y la muerte.

De antiguo la enfermedad se había relacionado con una “metafísica del mal”. Confrontada con la naturaleza, la enfermedad mostraba su sesgo negativo. Se trataba de la negación misma de la naturaleza. En la modernidad, conectada con la muerte, la enfermedad se abre para ser leída. Se torna visible y enunciable. Por lo tanto, pasa a ser positiva, en todos los sentidos de la palabra. Positiva porque es empírica y, por lo tanto, puede verse. Positiva porque puede anunciarse; por ende, se constituye en discurso científico. Y, finalmente, positiva porque permite acceder a la verdad (la de la medicina moderna). El hombre se dispone en el dominio de este saber positivo sobre el terreno de aquello que lo

constituye como hombre: su propia muerte.

Se estrena, así, un nuevo uso del lenguaje científico. No sólo hay que decir lo que se ve, sino también otorgarle realidad a lo visto por medio del lenguaje objetivo. Se es fiel a la experiencia y, a la vez, se la constituye. Al mismo tiempo que se describe, se descubre. El interior se revela en el espacio discursivo del cadáver. En el mismo terreno se origina y manifiesta la verdad. Foucault cree que sin duda será decisivo para nuestra cultura que el discurso científico, tenido por ella sobre el individuo, haya debido pasar por este momento de la muerte. El hombre occidental no ha podido constituirse a sus propios ojos como objeto de ciencia, no se ha tomado en el interior de su lenguaje y no se ha dado en él y por él una experiencia discursiva sino en la apertura de su propia supresión. Desde la experiencia de la sinrazón han nacido todas las psicologías y la posibilidad misma de la psicología. Desde la integración de la muerte en el pensamiento médico ha nacido una medicina que se da como ciencia del individuo. La experiencia de la individualidad en general está vinculada con la muerte.

No sólo la muerte es elemento de individualización, también la enfermedad marca lo limitado del hombre frente a la riqueza inagotable de la naturaleza. La medicina moderna, al igual que las recientes ciencias humanas, encuentra una condición de posibilidad en la finitud humana. En el siglo XIX el hombre desarrolla dominios de saber cimentados en sus propios límites. La imagen del anatomopatólogo, conociendo gracias a lo que la muerte le revela, es paradigmática.

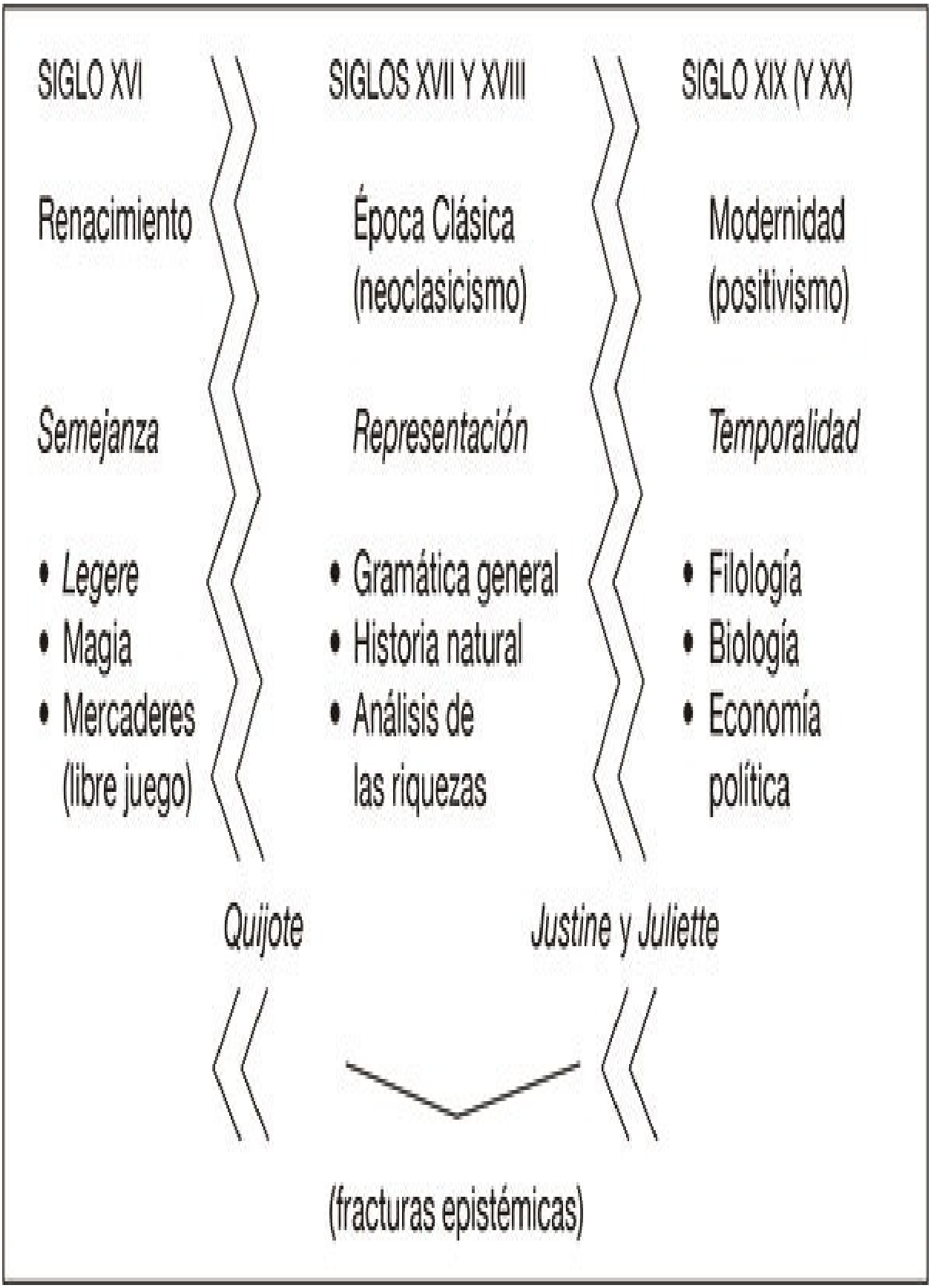
La enfermedad pasa a ser positiva para la ciencia, pero continúa siendo negativa respecto de la naturaleza. La locura –que está estrenando su acaecer como enfermedad– es también naturaleza perdida, lo errabundo del deseo, la aberración de lo sensible. Por el contrario, la naturaleza es la salud plena, la locura clausurada, el tiempo armónico, el acaecer de la existencia en su verdad más próxima. Una buena relación con la naturaleza aleja la locura y retrasa el momento de la muerte.

El hombre se experimenta como individuo desde lo visible y lo enunciable de la muerte. La posibilidad de la muerte es el límite que recorre el campo del saber en forma de discurso científico. Esa posibilidad se patentiza en la naturalidad perdida del loco y en la fría textualidad del cadáver. Lo sensible, que hasta ahora no había podido ser abarcado por descripción alguna en tanto inagotable, es circunscripto por la vista y por el lenguaje. El saber positivo constituye el saber

de la finitud. A partir de ello puede comprenderse la importancia de la medicina en la constitución de las ciencias del hombre: importancia que no sólo es metodológica sino ontológica, en la medida en que toca al ser del hombre como objeto del saber positivo.

Según Foucault, la única posibilidad de la finitud para el pensamiento, que él llama "clásico", era la negación de lo infinito. En cambio, desde el fin del siglo XVIII, se afirma lo finito. Con el establecimiento de la clínica moderna y el surgimiento de las ciencias humanas se dibuja el límite y se funda el origen. En la clínica, la muerte es a la vez reafirmada y conjurada. En los prolegómenos de las ciencias humanas se delimita qué es el hombre. La estructura antropológica conforma la estructura de la finitud. A partir de ese límite se constituye el hombre moderno; obviamente, no como ser empírico sino como figura epistémica. El hombre es la conformación epistémica propia de la finitud. Cambiará la configuración de la criatura humana. No será ya "el ser racional", sino el "ser vivo que trabaja y habla".

En Historia de la locura, la muerte está implícita en el loco, la locura es la manifestación del no ser del hombre. En El nacimiento de la clínica, la muerte es un texto a leer, el cadáver revela la verdad de la vida. En Las palabras y las cosas, la muerte anida en la teoría. El análisis de la finitud explica cómo el ser del hombre está determinado por positividades exteriores a él. A través del análisis del discurso de tres disciplinas, las que se ocupan de la vida, del trabajo y del lenguaje, Foucault analiza la condición de posibilidad de tres modalidades científicas: la filología, la biología y la economía política. Entre la episteme del siglo XVI y la de los dos siglos siguientes se ha producido una fractura. Foucault considera que El Quijote es el símbolo que las articula. Entre esta última época y el siglo siguiente ha habido un nuevo corte epistémico, representado simbólicamente por Justine y Juliette. Tanto aquél como éstas son figuras "bisagra" entre dos épocas. Cervantes describe la locura y Sade la sinrazón. Esquemáticamente sería así:


SIGLO XVI
SIGLOS XVII Y XVIII
SIGLO XIX (Y XX)
Renacimiento
Época Clásica
(neoclasicismo)
Modernidad
(positivismo)
Semejanza
Representación
Temporalidad
• Legere
• Magia
• Mercaderes
(libre juego)
• Gramática general
• Historia natural
• Análisis de
las riquezas
• Filología
• Biología
• Economía
política
Quijote
Justine y Juliette
(fracturas epistémicas)

En la baja Edad Media y sobre todo en el Renacimiento, el saber se desarrollaba bajo la forma de la semejanza. Descubrir semejanzas entre las cosas, o entre las cosas y las palabras, o entre entes concretos y categorías abstractas, era entrar en el camino del conocimiento. Como las cadenas de las similitudes eran infinitas, se establecían distintas figuras para catalogarlas. Una manera de semejanza era la conveniencia. Hay conveniencia entre las cosas que se unen, que se tocan, que se encadenan entre sí. En lo que tiene de ser vivo, la planta con-viene con el animal y éste, a su vez, por tener sensibilidad, con-viene con el hombre, el cual tiene una relación de conveniencia (ajuste o concordancia) con los astros, a los que se creía inteligentes. Otra forma de asemejarse era por emulación, imitación o superación de acciones ajenas. Esta semejanza no se establece, como la anterior, por vecindad entre las cosas, sino por reflejo, a la manera de un espejo: las estrellas y las hierbas del cielo se miran mutuamente porque las estrellas han procreado la vegetación. Había también similitud por analogía: atribución de un mismo rasgo a varios sujetos. Lo que se emula es análogo y, a la vez, es conveniente. Por ejemplo, el vegetal "conviene" con el animal y, además, lo emula; por lo tanto, es análogo a él; un árbol es un animal boca abajo, cuyas raíces se hunden en la tierra para recibir alimento. La simpatía era otro modo de semejanza. Ella suscita el movimiento y provoca los acercamientos más distantes. Es por simpatía con el suelo que lo pesado cae y por simpatía con el éter que lo liviano sube. La flor del girasol sigue el curso del astro luminoso por simpatía con él.

Ahora bien, tanto en el cielo como en la tierra, o en las palabras como en los entes, incluso en las virtudes y en los sentimientos, hay multitud de elementos que podrían ser tomados por semejantes, ¿cómo se establece, entonces, la similitud?, ¿a partir de qué parámetro? Para guiar este análisis estaba la signatura. La signatura es la marca visible que corresponde a las analogías invisibles. Permite interpretar las huellas para que las analogías salgan a la luz. El mundo es un gran texto. Hay que saber leer los signos que lo pueblan: si se sabe que el acónito es bueno para la vista es porque sus granos son pequeños glóbulos oscuros engarzados en una película blanca que semejan ojos. Este signo permite descifrar el poder curativo de la planta respecto de la vista.

El conocimiento por analogía revestía dos maneras de conocer diferentes, pero complementarias: la adivinación y la erudición. La erudición consiste en extraer la sabiduría encerrada en las escrituras de los antiguos, y la adivinación, que en

cierto modo era del orden de la magia, no sólo descifra las marcas de la naturaleza sino también sus más recónditos secretos. Dice Paracelso que las serpientes cuando escuchan las palabras griegas osy, osya, osy se paralizan y no envenenan a nadie. Agrega que no es por el influjo que esos sonidos producen en el reptil sino por el poder mismo de estas palabras, ya que si se las escribe ante una serpiente producen el mismo efecto inmovilizante. La magia natural y la interpretación de los libros antiguos constituían el medio de acceso al conocimiento a través de la interpretación. Se consideraba que el texto de la naturaleza era tan descifrable como los textos escritos.

Al arte de leer se lo denominaba legere; su ámbito se reconstituirá más tarde en la gramática general. El campo que deje libre la magia será ocupado por la historia natural, y lo que conformaba el "libre juego de los mercaderes" se convertirá en el dominio del análisis de las riquezas.

En la reestructuración que se produce entre el período neoclásico y el positivista, las prácticas y los discursos que se interrelacionaban con el objeto natural "vida" han dejado de pertenecer a la "historia natural" para constituir la "biología". El ámbito estudiado por el análisis de las riquezas será abordado ahora por la economía. La reflexión sobre el lenguaje será asumida por la filología. Desaparece el discurso neoclásico, en el cual la representación encontraba su lugar común. En ese lugar, que ahora será el de la temporalidad, aparece el hombre como figura epistémica.

La modalidad que adopta la reestructuración de la episteme según el análisis de Las palabras y las cosas da lugar a (y proviene de) una nueva relación entre los discursos, las prácticas y sus ordenamientos. Posibilita el acaecer del hombre. A principios del siglo XIX, Georges Cuvier y sus contemporáneos le piden a la vida que se designe a sí misma y defina las condiciones de posibilidad de lo vivo. Otro tanto ocurre con David Ricardo, quien exige que del trabajo surjan las condiciones de posibilidad del cambio, las ganancias y la producción. Por su parte, los primeros filólogos buscan en la profundidad histórica las condiciones del discurso y la gramática. Estas exigencias provocarán la desaparición del modo de conocer que caracterizó a la Época Neoclásica. Significan el final de la representación. No se pide ya que se "represente" el cuadro taxonómico de los seres vivos, o que se estudie la moneda como representación de la riqueza, o que se considere la palabra como representación de la realidad. Ahora se buscan las cosas mismas: seres vivos, que trabajan y que hablan. Vida, trabajo, lenguaje. La representación desaparece de los contenidos empíricos, pero resurgirá –como

veremos más adelante– en el pensamiento de la modernidad.

En el caso de los seres vivos, el neoclasicismo fundaba el análisis en la remisión a cualidades visibles. Estos elementos representativos permitían su disposición taxonómica en cuadro. La representación rectora era el carácter de los seres vivos (por ejemplo. caracterizar una planta según la flor y el fruto). Ahora bien, al exigir que la vida se defina por sí misma, se arribará a una organización distinta: el órgano se definirá por su función y la función se determinará por los efectos (por ejemplo. las branquias son en el agua lo que los pulmones son en el aire). Se constituye, así, un espacio doble, por una parte, en el interior, entre las coherencias anatómicas y las compatibilidades fisiológicas y, por otra, en el exterior de los elementos en los que reside la vida y hace de ellos su sede. La vida es exterior a cada ser vivo. Sin embargo, se manifiesta en él, que es un ser finito, temporal.

En el análisis de las riquezas, la conformación del cuadro representativo se pensaba sobre la base de que toda riqueza es convertible en moneda, en tanto entre en circulación y cambio. Así la moneda era la representación rectora. A partir de ella se puede organizar la posibilidad de ordenar la riqueza. Pero en el siglo XIX el análisis de las riquezas se redefine como economía política. El trabajo será la fuente de todo valor. La teoría de la producción debe preceder a cualquier análisis de circulación o cambio. Se reformula el principio de escasez. El homo economicus existe en tanto transcurre, utiliza y pierde su vida tratando de escapar de la muerte satisfaciendo sus necesidades. El proceso económico se origina en la inminencia de la muerte del hombre, en su finitud. El saber positivo surge de la temporalidad.

Además, con la nueva distribución epistémica, el lenguaje dejará de ser solamente representación. Ahora también será fin. Se convierte, él mismo, en objeto de conocimiento. Las palabras ya no se entrecruzan con otras representaciones formando un cuadro para poder conocer espontáneamente las cosas. El lenguaje deja de ser el punto evidente entre naturaleza y naturaleza humana para conocer el mundo a través de su representación en palabras. En él se descubre una evolución. El lenguaje también entra en la temporalidad.

El nombre, el carácter y la moneda (lo nombrable, lo caracterizable y lo amonedable) fueron, pues, las representaciones rectoras, a partir de las que se había organizado la posibilidad de ordenar signos, seres y riquezas. Cuando la vida, el trabajo y el lenguaje dejan de representarse según cuadros taxonómicos

y se retrotraen a sus propias leyes, se produce un vacío en el campo del saber que reclama ser llenado. Ese vacío va a ser ocupado por el ser que vive, trabaja y habla. Este ser ambiguo se determina a partir de su vida, de su producción y de su palabra. Pero a la vez por ser pensante se descubre como alguien que es en su finitud. Este descubrimiento acaece, según Foucault, en el espesor subyacente de una anterioridad. El hombre surge a una vida que le es dada, es instrumento de una producción que lo antecede, es un vehículo para palabras que existen previamente a él. La finitud del hombre se anuncia en la positividad del saber. Se sabe que el hombre es finito, del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo. Mejor dicho, en la filigrana de todas estas figuras sólidas, positivas y plenas se perciben la finitud y los límites que se le imponen. El hombre sólo es posible en los márgenes de una vida que lo trasciende, de una economía que no abarca y de un lenguaje que él no generó, y que persistirá después de su muerte.

El modo de ser de la vida se da en mi cuerpo. El modo de ser de la producción se manifiesta a partir de mi deseo (tengo que trabajar para satisfacerlo). El modo de ser del lenguaje se ofrece a través de mi pensamiento, en tanto ser hablante. Cuerpo, deseo y lenguaje son positividades empíricas que me descubren limitado sobre el fondo de mi propia finitud interior. Ésta es la finitud fundamental. Pero, también, desde el exterior se marca la finitud: la muerte que desintegra constantemente toda vida, la constante reiteración del deseo que enhebra el proceso económico entre los hombres y la relatividad temporal que sostiene los lenguajes responden, desde afuera, a todas las formas de mi imposibilidad de infinito. Es decir, da cuenta de la finitud en la que me constituyo y soy. Foucault considera que el pensamiento de la finitud, que la crítica kantiana prescribiera como tarea filosófica, forma aún el espacio inmediato de nuestra reflexión. Pensamos en ese lugar. El saber del hombre es finito porque el hombre es un prisionero de los límites positivos de la vida, el lenguaje y el trabajo. Cuando estos contenidos estaban presos en el espacio de la representación, fue posible una metafísica del infinito. Pero, cuando en el siglo XIX se liberan las representaciones y se constituyen los límites de la existencia, la metafísica del infinito se volverá inútil. La positividad de los contenidos se corresponde con la limitación del conocimiento.

La vida, el trabajo y el lenguaje, tal como son analizados en Las palabras y las cosas, son fuerzas exteriores al hombre. La historia imprime estas fuerzas en él, que llega a una vida que ya está dada, se inscribe en un sistema de producción vigente, accede a un lenguaje preexistente. Esta historia no le pertenece, pero

ingresa en ella. Luego, se apropia de esa historia y convierte su finitud (la del hombre) en su fundamento.

Don Quijote es el representante literario de un cambio de época. Aparece como umbral entre el Renacimiento y el neoclasicismo. Don Quijote es el héroe de lo mismo. El caballero, en tanto hombre del siglo XVI, se encuadra en las categorías de la semejanza. A través de esta grilla se capta, en el Renacimiento, la realidad. No obstante, la búsqueda de semejanzas terminará, irremediablemente, en el fracaso y en la burla. Se revelará como mera ilusión. Ahí comenzó lo propio de la incipiente Época Clásica (neoclasicismo): la representación. Las semejanzas habían marcado el errabundo viaje del hidalgo. Los molinos semejaban gigantes; las posadas, castillos; las sirvientas, castellanas. El hombre, desde el Medioevo, buscaba similitudes que respondieran, término a término, con la relación imaginada. La semejanza constituía el saber. Don Quijote, en tanto renacentista, se detiene en todas las marcas de la similitud. Nunca traspasa las fronteras de La Mancha. Recorre indefinidamente los límites de lo mismo, no accede a la diferencia. Su itinerario, de algún modo, es "similar" al del saber del siglo XVI, el cual se condenó a no conocer nunca sino la misma cosa y a no conocerla sino al término, jamás alcanzado, de un recorrido indefinido. En ese gran texto que era la realidad (la de las cosas y la de las palabras), el saber zigzagueaba indefinidamente entre las semejanzas. Similar itinerario guía a Don Quijote.

Sin embargo, Don Quijote no encuentra una similitud totalmente coincidente. Los sabios de la época que estaba desapareciendo habían logrado encontrar ese tipo de conexiones (por ejemplo, el microcosmos es un reflejo, término a término, del macrocosmos). En cambio, el hidalgo empobrecido no lo logra. Él quiere demostrar que es semejante, en todo, a los caballeros de los textos de los cuales surgió. Quiere probar que esos textos pertenecen al lenguaje del mundo. Para ello, las cosas y él mismo tendrían que ser equivalentes a las descripciones de los libros de caballerías. En estos libros están los signos que permanecerán vacíos si él no demuestra que las cosas son como las señalan esos textos. Cuando no le queda más remedio que reconocer la no similitud ("Señor, ¿viste que son molinos?"), entonces recurre servilmente a otra analogía. Existen magos similares a los de las novelas, capaces de hacer que una cosa se asemeje "falsamente" a otra. Para Foucault, Don Quijote esboza lo negativo del mundo renacentista, la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso, las similitudes engañan, llevan a la ilusión y al delirio. La escritura y las cosas ya no se asemejan. Entre ellas, Don

Quijote vaga a la aventura.

La primera parte de El Quijote es la metáfora del final del estatuto del lenguaje como escritura material de las cosas. Se pierde lo vivo del lenguaje. Desde ahora, el lenguaje adquirirá otro estatuto. Será el régimen material de los signos representados. La primera parte del libro de Cervantes es a la segunda lo que las novelas de caballerías fueron a la primera: una duplicación. El hidalgo accede a una realidad que le debe a la escritura. Don Quijote, que no logró confirmar las analogías entre los libros de caballerías y las cosas, logra representar, en la segunda parte, al personaje de la primera. Ésta se ha publicado y él "sabe", aunque no lo leyó, lo que debe hacer para representarlo.

Se han separado las palabras y las cosas. Las palabras se encierran en su naturaleza de signos. El lenguaje ya no alcanza a las cosas, su función es representar a la representación de las cosas. La representación, como figura predominante del neoclasicismo, no es simplemente una imagen intelectual de un objeto (esto era así en la Edad Media). Es una duplicación de esa imagen. Es decir, la imagen representada y la conciencia de su carácter representador. Foucault estima que esta concepción se refleja claramente en la gramática de Port Royal, cuyo primer ejemplo de signo es el dibujo como representación de lo real.

En este juego de desdoblamientos se revela un mundo, en el que el lenguaje ya no remite a las cosas sino a sus representaciones. El personaje de Cervantes experimenta en sí mismo lo que significa ser loco, en sentido renacentista e ingresar, luego, al territorio de la sinrazón, tal como la entendió el neoclasicismo. En el primer sentido, es prisionero de las semejanzas, toma unas cosas por otras, desconoce lo conocido y conoce lo no conocido. En el segundo sentido, desobedece las reglas establecidas por el orden racional.

El paso de la Época Neoclásica al positivismo, en el nivel epistémico, se marca por la desaparición de la representación y el surgimiento de la finitud, es decir, de la temporalidad. Este paso, en el nivel metafórico, está simbolizado, en Las palabras y las cosas, por dos personajes literarios: Justine y Juliette. Sade se encuentra en el límite entre las dos figuras epistémicas. Mejor dicho, está en ambos márgenes. La escritura de Sade es una larga sucesión de "escenas". Ellas se forman y se deshacen. Sade dio forma al libertinaje dieciochesco, lo representó y lo agotó. Luego surge la sexualidad. Juliette es el puente entre estas dos configuraciones. Justine se quedó en la representación. Juliette se asoma a la

finitud. Justine es la representación del deseo. Quienes la ven se representan en ella al deseo. Éste, por el contrario, nunca es sentido ni asumido por ella. Ella no es el deseo; es, para lo demás, la representación del mismo. Su cuerpo es el cuadro en el que se contiene la representación del deseo. A través de ella se conoce el deseo, como a través de las demás representaciones se conocían otras facetas de la realidad. El libertino se representa el deseo poniéndolo en obra. Utiliza a Justine como se utilizaban los elementos del cuadro. Cada escena es el orden dentro del desorden de las pasiones. Justine es objeto de deseo. Es su objetivación. En cambio, Juliette es sujeto de deseo. Todos los deseos convergen en ella. Exteriormente sigue siendo clásica: el deseo se representa en escena. Interiormente ya es moderna: es sujeto de deseo nunca satisfecho, es sexualidad. El deseo de Juliette no tiene objeto. Ella es puro sujeto de deseo. Ese deseo es preexistente a ella y la sobrepasa. En ese mar infinito de deseo se marcan los límites de la finitud del sujeto deseante.

A partir de esta elaboración de Foucault se puede agregar que en Justine es el otro el que emite el discurso y el que se representa, en ella, al deseo. Ella misma no lo conoce. Así como en Las palabras y las cosas, al analizar el cuadro de Velázquez se considera que los reyes no están en primer plano en el cuadro porque, justamente, el cuadro es la representación de ellos; en Justine no se daría el deseo porque ella es la representación del deseo. En cambio, en la temporalidad (siglo XIX), el sujeto está delimitado por los objetos. Las positividades marcan la finitud del sujeto. La temporalidad le recuerda su devenir. Tal es el destino de Juliette: emisión del discurso de deseo. Ambas hermanas “encarnan” el puente entre dos epistemes. Son la articulación, dos piezas enclavadas una en otra y reunidas por un eje común. Una de ellas gira sobre el eje ligada a la representación, fiel a doscientos años de “mapas” de la realidad. La otra se arroja hacia los objetos para descubrir su finitud. Lo ilimitado del deseo marca los límites del sujeto de deseo. Con Justine, termina el neoclasicismo; con Juliette, comienza el positivismo.

Foucault, como un nuevo Velázquez, dibujó el cuadro de la finitud. Pero, en la medida en que el filósofo atraviesa los límites del pensamiento neoclásico, puede colocar en su cuadro al objeto y al sujeto de la muerte. Y puede, como perteneciente a la episteme de la modernidad, salirse del cuadro para seguir conociendo archivos anteriores. El objeto es la muerte misma (la muerte simbólica, manifestada en la lepra y en la locura; la muerte biológica, en la enfermedad). El sujeto es el hombre mismo descubriendo sus límites. No en tanto sujeto de la muerte sino sujeto a la muerte. La muerte, objeto infinito,

deslinda la finitud de los sujetos, de los hombres, del hombre. Ese ser que vive, trabaja y habla.

La pobreza y la locura

La historia abunda en enigmas. Ninguno de ellos ha inquietado tanto a los hombres (por lo menos, a los hombres de la Ilustración) como aquellos que rompen las continuidades. Un intento de salvar diferencias ha sido instaurar teleologías o sentidos ocultos que rescaten, para la intelección, un progreso ininterrumpido de la razón. Foucault, en lugar de perseguir sentidos ocultos, prefiere "describir" las condiciones que posibilitaron determinados acontecimientos históricos, en sí mismos, sin inventarles una continuidad que, en general, es más deseada por el estudioso que confirmada por los hechos.

Analizaré el tratamiento que en su etapa arqueológica Foucault realiza, respecto de un cambio en la manera de valorar el trabajo. Esta problemática interesa aquí porque sirve como modelo para entender un cambio histórico de sensibilidad; adelanta un tema que Foucault trabajará en la genealogía: la estatización de determinadas prácticas, y ayuda a comprender mejor la separación razón/sinrazón.

Una caridad laicizada y la condenación de las "malas costumbres" de los miserables fueron creando justificativos morales para el encierro. Existían también otras consideraciones sociales, puesto que la circulación o la presencia de los pobres en las calles eran sinónimo (se consideraban sinónimo) de atentados contra el orden. Se agregaba una determinada valoración del trabajo y de la economía. En relación con esto, en Historia de la locura se estudia el neoclasicismo, cuando el encierro de los pobres tiene como función reabsorber el desempleo y controlar los costos de las mercaderías.

En realidad, estas dos funciones no tuvieron éxito. En cuanto a la reabsorción del desempleo, fue sólo ficticia. Absorbía a los desocupados, con ello se disimulaba la miseria. Pero, tan pronto como los talleres obligatorios comenzaban a funcionar, se producían desempleos en las regiones vecinas. La fijación de los precios era artificial, ya que no se tomaban en cuenta, para estipularla, los gastos que producía el confinamiento. A esto se agregaba que, justamente, esos precios

bajos –surgidos del ámbito oficial– provocaban recesión en el mercado. La consecuencia era un agudizamiento del desempleo.

Desde el punto de vista económico y social, los establecimientos de encierro para pobres, en Europa, durante los siglos XVII y XVIII, fueron un fracaso. Esto es así si se considera que el número de pobres no disminuyó y que la economía no mejoró a causa del confinamiento. Es decir, si se tiene en cuenta su eficacia social. Pero si se valora desde la conciencia ética que se tenía respecto del trabajo, entonces adquiere significación. Para esa conciencia ética no eran tan importantes los logros concretos (ejemplo de ello fue la construcción de un pozo, que se sabía inútil, con el objeto de tener a los pobres ocupados), sino la afirmación del valor trabajo.

En esa primera época del mundo industrial se percibe, según Foucault, el trabajo como un remedio infalible contra la miseria. El poder del trabajo como panacea no proviene de su fuerza productiva, sino de una especie de “encantamiento moral”. El origen mítico de este sentimiento habría que buscarlo en la “caída”. El trabajo-castigo tiene valor de penitencia y redención. Pero la Época Neoclásica exhuma otro valor bíblico del trabajo: el trabajo como maldición. No es por trabajar que el hombre recogerá frutos, sino por la bendición de Dios. De todos modos hay que trabajar por imperativo moral. Aunque había que ser cuidadoso en las interpretaciones de los textos sagrados: un pobre que no quisiera trabajar, basándose en que las aves del cielo y los lirios del campo no trabajan y, no obstante, Dios los alimenta y los viste, sería culpable de tentar a Dios. Es decir, de desafiarlo a hacer milagros sin considerar que Dios, en realidad, continuamente les otorga regalos a los hombres, por ejemplo, permitirles que coman como fruto de su trabajo. No trabajar es doblemente culposo. Por una parte, es tentar a Dios y, por la otra, es desobedecerlo, porque Dios castigó al hombre condenándolo a trabajar. El gran pecado en el neoclasicismo era la pereza. Por lo tanto, aunque fuera por nada, trabajar era acomodarse al orden. Tenía un significado ético.

El proyecto para que el internamiento de los pobres fuera laborioso fracasó rotundamente. El encierro terminó siendo solamente confinamiento. Lo que pretendió ser un lugar de trabajo, culminó en lugar de ociosidad. En la transición entre la internación para trabajar hasta el encierro ocioso se produce la “mezcla” entre pobres y locos. Cuando las fuerzas puestas en juego se reestructuran, se difumina la imagen del pobre y cobra vigor la del loco. Éste será, al cabo de unos años, el habitante por excelencia de los establecimientos de encierro.

Respecto de esta temática, en Historia de la locura se siguen las instancias del cambio de sensibilidad hacia la locura:

Los locos –igual que sus compañeros de encierro– estaban sometidos a trabajos obligatorios.

En los talleres, los locos se distinguían por su incapacidad para seguir el ritmo de los demás internos.

En el siglo XVIII se descubre que hay que dar a los locos un régimen especial.

Hasta el Renacimiento la locura había estado ligada a la presencia de trascendencias imaginarias. En el neoclasicismo se percibe la locura a través de la condenación de la ociosidad y se la encierra. No fue preciso llegar al siglo XVII para "encerrar" a los locos, pero sí es en esta época cuando se los comienza a "internar", mezclándolos con una población con la cual se les reconoce cierta afinidad. Aquí Foucault diferencia entre "encierro" e "internamiento", considerando el fenómeno desde el punto de vista de la percepción que lo posibilita. Mientras que en el Renacimiento había que tomar distancia de los locos, fundamentalmente porque deliraban, en el neoclasicismo no había que aislarlos en función de que deliraban sino porque no trabajaban.

El internamiento se intensifica por exigencias morales más que por imperativos económicos. No en función de que esos últimos no hubieran estado justificados –de hecho existían graves problemas económicos–, sino porque pesaba más la presión moral que la efectividad en la solución de los problemas de los marginados. Tampoco esto último es simplemente así, ya que la disposición al trabajo compulsivo estaba al servicio de un orden en el cual lo moral se encontraba estrechamente relacionado con lo económico. Hay que internar, para que trabajen, a aquellos que se permitieron atravesar las fronteras del orden burgués y se enajenaron colocándose más allá de la moral aceptada. Ésta se inscribe en un registro en el cual el trabajo es predominante. Los institutos de encierro tienen, pues, un estatuto ético. Sus directores están revestidos de un cargo moral. Se les ha confiado un aparato jurídico y material de represión, que será utilizado para aplicar el correspondiente castigo corrector. Los dóciles trabajarán. Los rebeldes serán torturados.

En el fondo, es en este contexto donde la obligación del trabajo adquiere sentido: es a la vez ejercicio ético y garantía moral. Valdrá como ascesis, castigo y signo de cierta actitud del corazón. El prisionero que puede y que quiere trabajar será liberado; no tanto porque sea nuevamente útil a la sociedad, sino porque se ha suscripto al gran pacto ético de la existencia humana.

En estos establecimientos se trataba de crear islas de moralidad. El Estado no toleraba el desorden de los corazones. Por lo tanto, el que no aceptaba el orden moral era encerrado para que lo hiciera. Si aun así se resistía, se lo constreñía no sólo espiritual sino también materialmente. Se consolidaba la idea burguesa (y luego republicana) de que la virtud es un asunto del Estado. En esta ciudad moral reina la amenaza del castigo, y el premio a la virtud es escapar del castigo.

San Vicente de Paul comparaba a los vigilantes del internamiento con ángeles de la guarda materializados. El lema de una de esas casas de encierro era: “Si se ha podido someter al yugo a animales feroces, no debemos desesperar de corregir al hombre que se ha extraviado”. Tanto en el espíritu de la Reforma como en el católico la religión cobraba un cariz policíaco. El modelo ideal eran las casas de confinamiento. Su estructura autoritaria se edificaba sobre el mito de la felicidad social. Como contrapartida, la policía se veía a sí misma como equivalente civil de la religión. En este sentido, el “encierro” esconde, a la vez, una metafísica de la ciudad y una política de la religión.

Con el confinamiento, la locura comienza a integrarse a la ciudad como problema. Hasta el Renacimiento, el loco estaba un tanto “más allá” de la cotidianeidad, “se lo dejaba hacer”. En el siglo XVII, al tenerlo encerrado junto con los demás miserables, muestra su lacra mayor: no puede trabajar, no se adviene al orden, no acepta los valores éticos. El loco pasará a ser la “página en blanco” de la ciudad. En él la vida se suspende en la más abyecta ociosidad. La locura pasa a ser la prisionera de la razón y, por ende, a constituir el territorio de la sinrazón. La locura pierde la libertad imaginaria que tenía en el Renacimiento.

En el análisis que Foucault hace de la valoración del trabajo en el neoclasicismo está implícita la tesis de Max Weber desarrollada en La ética protestante y el espíritu del capitalismo, según la cual la idea de predestinación hacía innecesarias las obras en pos de la salvación, tan cara a los católicos. Dios, sin ningún motivo, elige a quienes salvar. Y, si bien es cierto que nadie sabe a ciencia cierta si ha sido elegido o no, también es cierto que existen símbolos, pruebas, marcas del designio divino. La prosperidad económica es uno de estos

signos. De este modo, la pobreza no sólo es considerada producto de la negligencia sino también estigma del desagrado divino. En ese sistema de valores que se inicia con la Reforma, la limosna ya no tiene sentido. La limosna no aporta nada al caritativo (ya que las obras no salvan) y por medio de ella se ayuda a alguien que parece no merecer la estima de la Providencia. Weber señala que la ética medieval no sólo había tolerado la mendicidad, sino que había llegado a glorificarla en las órdenes mendicantes y en los mendigos seglares, quienes llegaron a constituir una "clase" y a ser valorados en esa calidad, en tanto daban al rico la ocasión de realizar buenas obras al dar limosnas. En cambio, las sectas protestantes y las comunidades estrictamente puritanas no admitían en su seno la mendicidad. La prosperidad, como signo de la gracia divina, llevaba en sí la exaltación del trabajo. El capitalismo necesita gente próspera antes que caritativa; la limosna dejó de ser meritoria. A partir de los análisis de Weber y de Foucault sobre la valoración del trabajo en la sociedad burguesa se podría pensar también en otras perspectivas para valorar la pobreza a través de la historia. En el Imperio Romano tardío, los pobres eran requeridos por los señores pudientes y, cuando el poder cambió de dueño, por los obispos cristianos. A un señor le convenía tener clientela de pobres. Éstos acudían cada día a saludarlo y a recibir su porción de alimentos. Al mismo tiempo le rendían pleitesía y, cuando la ocasión lo requería, apoyaban las ambiciones políticas de su benefactor. Un señor con varios clientes disfrutaba de reconocimiento social.

Los obispos cristianos, por su parte, se interesaban asimismo por los pobres, pero por otros motivos. Los pobres les permitían ejercer la caridad, virtud altamente valorada entre los primeros cristianos. Los pobres, además, eran prestigiosos porque tenían asegurado el reino de los cielos. En cambio, "a los ricos les iba a resultar más difícil entrar al reino de los cielos que a un camello atravesar el ojo de una aguja". Los pobres eran, entonces, bienaventurados por ser los futuros poseedores de ese reino.

Desde la visión cristiana posterior, la pobreza fue objeto de una apreciación similar hasta el final de la Edad Media. En el Renacimiento –Reforma de por medio–, la valoración cambió. En el pensamiento de Lutero y, sobre todo, en el de Calvino, Dios no siente desprecio por los ricos, ni especial predilección por los pobres. Más bien, los coloca a ambos en pie de igualdad. La Providencia está presente del mismo modo en la abundancia y en la miseria. Pero en el espíritu de la Reforma, cuando la palabra de Dios se dirige al pobre no le habla de la gloria prometida, sino de predestinación. No hay que esperar ningún premio posterior por el solo hecho de sufrir la pobreza. La gloria no es un premio, es un designio.

No sólo se considera que Dios no exalta específicamente al pobre, sino que más bien lo humilla voluntariamente. Para Calvino, la pobreza es el estigma de un castigo. Esta desvalorización de la pobreza conlleva una desvalorización de la caridad. Es bien conocido el rechazo de Lutero por las obras. Dios no necesita de ellas, las mismas sólo pueden valer como testimonio de fe. Pero no hay que creer que con la caridad estoy haciendo un ahorro a plazo fijo para la posterior salvación de mi alma. Se puede manifestar la fe en obras, pero no se debe esperar recompensas por ello. La ética protestante llegó a considerar que la propiedad económica era signo de beneplácito divino. Por consiguiente, aunque Dios se manifiesta en el rico y en el pobre, no da muestras de estar demasiado satisfecho con el segundo.

Durante el siglo XVIII, en Europa, el tema de la pobreza comenzó a ser cada vez menos un problema religioso y cada vez más un problema estatal. El espíritu de la Reforma tuvo mucho que ver con ello. Por otros caminos, y sin llegar a extremos tan drásticos como los protestantes, los católicos también fueron cambiando su actitud respecto de los pobres. El humanista católico Juan Vives dirá que conviene que los civiles se ocupen de la pobreza. San Vicente de Paul, aun protegiendo a los pobres, considera que es conveniente que se los mantenga encerrados. En general, en la modernidad, Dios no se oculta bajo los harapos de la pobreza. Ésta perdió su sentido místico. Extravió, así, el velo de santidad que cubría su patetismo.

La pobreza y la locura, ambas desacralizadas, aunque por distintos motivos, se encuentran en el internamiento. La exclusión de la pobreza fue precedida por una sensibilidad especial. Otro tanto ocurrió con la locura. Hacia el fin del siglo XVIII, la locura accederá a una nueva experiencia: la médica. Pero antes de llegar a ella convivió, además de con la pobreza, con otras formas de sinrazón.

La producción de la razón moderna

A la gente le repugna ver a un anciano, un enfermo, un muerto, un mendigo, un loco babeante y, sin embargo, está sujeta a la vejez, a la enfermedad, a la muerte, y no está libre ni de la pobreza ni de la locura. Pero, mientras no ocurran, pertenecen a lo otro, a lo que yo no soy. Así como la locura puede residir en la

razón, y la muerte en la salud, nuestra subjetividad puede no ser un interior inviolable sino un pliegue del afuera, ¿cuál es, realmente, el límite entre la subjetividad y lo otro (personas, cosas, palabras, mundo)? Tal límite, ¿existe per se o lo instauran las prácticas? Para responder estos interrogantes es necesario comprender el significado de “sinrazón”.

Foucault, en Historia de la locura, considera que en el Renacimiento se sucedieron (también coincidieron) dos formas o modos de sensibilidad respecto de la locura; por una parte, la locura como recíproca de la razón y, por la otra, la locura como integrante de la razón (constituyendo sus formas secretas).

La primera forma responde a la convicción de que “el mundo es locura ante los ojos de Dios”. Para Calvino, la locura es la dimensión propia del hombre, comparada con la razón omnipotente de Dios. Al hombre no se le revela ni siquiera una verdad parcial. El hombre es tan loco que no puede acceder ni conocer la apariencia de las cosas, con lo cual captaría, al menos, una verdad parcial y transitoria. Su locura sólo descubre el anverso de las cosas, su lado nocturno, la contradicción inmediata de su verdad. Pero para el hombre no hay salida, porque si quisiera dirigirse sólo a Dios, volviendo la espalda a lo sensible, también incurriría en locura. La locura del hombre es ausencia de ser. Si Dios es el ser y tiene la verdad, el hombre, que vive inmerso en la locura, no tiene ser, es nada ante la verdad suprema. En la relación entre la razón divina creadora y la locura de la criatura humana, razón y locura se complementan y contraponen. La segunda forma surge de una nueva torsión histórica, en la cual la locura integra la razón. No ya como contrapuestas, como anverso y reverso, sino como coincidentes. Se acepta la duplicidad razón/locura. La locura es integrada a la razón, y puede ser una de sus manifestaciones. Una figura ilustrativa de esta concepción es la reflexión de Michel de Montaigne ante la locura del poeta Torquato Tasso. Montaigne se preocupa al ver que una mente tan lúcida es presa de la locura. No obstante, se esfuerza en leer la sabiduría que se esconde en el espectáculo ofrecido por este loco sublime. El hecho de que un sabio como Tasso pueda volverse loco, ¿no está marcando una inagotable vecindad entre razón y locura? Si la locura viene a sancionar el esfuerzo de la razón, es porque ya formaba parte de ese esfuerzo. La locura, entonces, no ha de ser más que una faceta de la razón.

A pesar de la circularidad que implica esta manera de concebir razón y locura, existe una diferenciación digna de ser destacada: todo es locura, pero existe una locura loca (o necia) y una locura sabia. La locura necia rechaza a la locura de la

razón. La locura sabia trata de acceder a la locura de la razón. Detrás de todo esto, hay una verdad. La verdad de la locura es la victoria de la razón y es interior a ésta. La locura es una figura momentánea de la razón, un destello que emite la razón para afianzarse mejor en sí misma.

El cambio de la manera de concebir la locura no recae tanto en el loco concreto sino, más bien, en el loco simbólico. Cervantes crea el perfil del hombre que se vuelve loco a causa de la ficción. Se establece, así, una nueva figura: la locura de la imaginación, la complacencia malsana en lo imaginario. Lo que era fantasía en un texto se convierte en imagen de lo real. Para el que lee el texto, se establece un juego de remisiones entre ficción y realidad, que pone en tela de juicio a la realidad. De manera similar, se establece un juego de remisiones entre razón y locura, que pone en tela de juicio a la razón. A través del análisis de la locura se va dando un juego de acaecimientos y derrumbes de figuras, así como resurgimientos o coexistencias. La locura literaria del fin del siglo XVI, aunque es contemporánea de la visión crítica, revela también una sensibilidad trágica. No obstante, vence la crítica. Se impone la moral.

El mundo se escindirá entre lo que pertenece a la razón y lo que no. El mundo se organizará según una razón que es cordura. Todo lo que no coincida con ella será sinrazón. En este territorio, la locura perderá sus contornos renacentistas. Ahora, la locura será sinrazón ante los ojos de los hombres. Se excluye lo indeseable, esto es, la sinrazón; se preserva lo deseable, es decir, la razón.

Si imaginamos la figura de la locura en un escenario, se podría decir que (en el período estudiado) la escena fue ocupada, alternativamente, por locos concretos o imaginarios (una cosa o la otra y también ambas). Esquemáticamente sería así:

LOCURA		
	LOCO REAL	LOCO IMAGINARIO
Siglo XV	*Desdibujado*, confundido con el imaginario, naves, puertos, márgenes de la ciudad.	*Acrecentado* en fiestas populares, metáforas morales y valoraciones religiosas.
Siglo XVI	*Continúa* la figura anterior.	Se *fortalece* la figura anterior en el discurso culto, en el teatro y en la novela (locura necia y locura sabia).
Surge la experiencia clásica Siglos XVII y XVIII	*Delimitado*: encierro.	*Va desapareciendo*, junto con la visión trágica.

El diferente es el que está “del otro lado”, más allá del límite de lo razonable. El límite físico estaba dado por los muros del encierro. Pero éste se cimentaba en categorías culturales que establecían o fundamentaban el encierro. Dentro de la sinrazón se borraban las diferencias. Para el que estaba del lado de la razón, el encerrado (o el digno de ser encerrado) flotaba a la deriva en un indiferenciado mar turbulento. De todos modos, el encierro se justificaba a partir de distintos discursos contra homosexuales, brujos, pobres, locos o demás marginados, aunque esos discursos se homologaban en un discurso único y censurador. Adentro, todos somos iguales.

Refiriéndose al discurrir culto sobre la locura, Foucault señala que, para Descartes, existe una diferencia profunda entre la locura y aquello que es del orden del sueño y del error. El motivo es que, en la estructura de la verdad, los sueños y las ilusiones son –o pueden ser– superados. Pero la locura queda excluida como posibilidad del sujeto pensante, o en tanto que la piensa. “Si yo pienso y pienso la posibilidad de que estuviera loco, entonces quiere decir que no lo estoy.” Ahora bien, es innegable que Foucault le hace decir a Descartes mucho más de lo que Descartes dice. En la primera meditación metafísica, Descartes declara que sería “extravagante” si pensara que está loco. Pero no fundamenta ni desarrolla la idea. Si alguien leyera a Foucault sin haber leído Meditaciones metafísicas podría creer que, en ellas, Descartes le otorga especial importancia al tema de la locura. Es cierto que presenta la locura como “la condición de imposibilidad del pensamiento”, tal como lo señala Foucault. Pero también es cierto que Descartes ni siquiera considera necesario dedicarle un análisis pormenorizado. Descalifica el tema de un plumazo.

Entre la reflexión de Montaigne y la de Descartes sobre la locura, se ha producido un cambio notorio. Para Montaigne existía la duda de que todo pensamiento pudiera estar rodeado por (o imbricado en) la locura. Para Descartes no hay duda de que, puesto que él piensa, no está loco. La locura no puede tocarlo. Sería una extravagancia suponer que se es extravagante. Como experiencia de pensamiento, la locura no se implica a sí misma y, por lo tanto, se excluye del proyecto cartesiano. Así, el peligro de la locura ha desaparecido del ejercicio mismo de la razón. Descartes le niega a la locura el beneficio de la duda.

La locura queda excluida del sujeto que duda. Es decir, del sujeto que piensa.

¿Cómo una mente analítica como la de Descartes se desentiende con tanta ligereza del tema de la locura? El cortante y sucinto “sería tan extravagante como ellos si pensara que estoy loco” es poco convincente. ¿Por qué Descartes estaba tan seguro de no ser extravagante? El filósofo que no estaba seguro de nada, estaba seguro de algo: él no estaba loco. Esta posición habla por sí misma. El gesto de Descartes puede tomarse como símbolo de lo claro que era, para el pensamiento clásico, el límite entre razón y sinrazón.

El racionalismo moderno ha necesitado, para su delimitación y fortaleza, excluir aquello que consideraba sin razón. Ésta, expulsada y encerrada, ha sido uno de los estratos soportantes de la ratio moderna.

La internación de los locos es la estructura más visible de la experiencia clásica de la locura. Si bien Foucault toma, en general, ejemplos de la Europa central, estructura su análisis fundamentalmente a partir de la experiencia francesa. Considera que 1656 es una fecha clave para el estudio del encierro que coincide con la experiencia singular que el neoclasicismo tuvo de lo que Foucault llama “la sinrazón”. En esa fecha se decretó la fundación del Hospital General, el cual integraría, bajo su administración, varios establecimientos: Salpêtrière, Bicêtre, La Piedad, El Refugio, Escipión y La Jabonería. El Hospital General estaba afectado al servicio de los pobres de París. El loco era sólo uno de los posibles internos. Allí se alojaba, sobre todo, a los pobres, y dentro de esta categoría se incluían “válidos, inválidos, enfermos y convalecientes, curables e incurables”. Es decir, el establecimiento tenía la obligación, el mandato, de encerrar a los pobres. Pero, como no todos ellos eran cuerdos o saludables, debía entonces encerrarse también a los locos y a los enfermos (pobres). Como consecuencia, por extensión, eran dignos de encierro el enfermo y el loco, aun cuando no fueran pobres. Una prueba de que no sólo se encerraba a los pobres es que en los establecimientos de encierro había lugares especialmente destinados a pensionados rentados por su familia o por el rey. Luego, se incorporaron también otras “anormalidades” asimiladas a la sinrazón. Esquemáticamente, se puede representar de la siguiente forma:

ENCIERRO DE:		
	POBRES	NO POBRES
Territorio de la sinrazón	• Sanos • Enfermos: - Curables - Incurables • Cuerdos • Locos	• Enfermos: - Curables - Incurables • Locos
	Se hace extensivo a homosexuales, impíos, sacrílegos, blasfemos, brujas, alquimistas, herejes, iluminados, venéreos, degenerados, disipadores, prostitutas, suicidas y libertinos.	

El Hospital General era un establecimiento en cuya estructura lo jurídico prevalecía sobre lo médico. Su director tenía poder absoluto sobre los pobres de París. Estaba respaldado por ordenanzas estrictas sobre el encierro de los pobres. Dentro del establecimiento existían instrumentos de tortura. Mientras el director poseía un poder intermedio entre la justicia y la policía, el orden médico casi no existía. Los reglamentos habían previsto un solo médico que debía residir en La Piedad (una de las casas del Hospital General), con la obligación de visitar dos veces por semana cada una de las casas del hospital. No podía tratarse más que de un control médico a distancia. Prueba suficiente de que los locos internados no eran considerados enfermos por el solo hecho de su locura.[10]

Esta "prueba suficiente" no parece serlo tanto. Foucault brinda como prueba de que los locos todavía no eran considerados enfermos el hecho de que la función del médico, en el Hospital General, era solamente la de controlar. Esta prueba sería suficiente si el Hospital General sólo hubiera albergado locos. Pero, como Foucault mismo lo dice, también albergaba enfermos. No podemos, pues, concluir que por el hecho de que el médico iba sólo dos veces por semana, no se consideraba "enfermos" a los enfermos. Una de las tesis fuertes de Foucault es que a los locos no se los consideraba enfermos. La misma está relacionada con su otra tesis, aun más abarcadora, de que no se discriminaba entre todos los encerrados, es decir, entre los integrantes de lo que él llama "la sinrazón". Pero existen grietas en la afirmación taxativa de la equivalencia absoluta entre los internos, así como acerca de que a los locos no se los consideraba enfermos. Esto último no surge de hechos como el de la "prueba" recientemente citada, aunque se encuentra mejor avalado en lo que se analizará a continuación.

Foucault explica el paralelismo (en el sentido de que atendían a un mismo referente sin interceptarse o tocarse) entre el orden burgués, que organizaba los institutos de encierro, y las prácticas concretas del Hospital General, así como el paralelismo entre el orden jurídico-práctico y el orden médico-teórico. La confluencia entre las dos series de órdenes acaecerá recién a fines del siglo XVIII. Esto se dará en el "umbral" entre el neoclasicismo y el comienzo del positivismo. En ese momento, la dicotomía razón/sinrazón va a ser reemplazada por una nueva dicotomía, lo normal y lo patológico. La pregunta de Foucault, tanto en Historia de la locura como en El nacimiento de la clínica, no apuntaba directamente a las instituciones. Pero su trabajo arqueológico hace que se encuentre con ellas. En Historia de la locura se pregunta por las condiciones de

posibilidad de la sinrazón. En otra instancia de ese mismo texto se pregunta por el acceso del saber médico al territorio de la sinrazón. Esto lo llevó a investigar el encierro y su estructura, en la cual la injerencia del orden médico era mínima. Pero hay una reestructuración en el pasaje de razón-sinrazón a normal-patológico, en el que sí hay injerencia médica. Se abre, entonces, el siguiente interrogante: ¿cómo se constituye este saber médico capaz de apropiarse y declararse órgano de gestión supremo incluso de la distinción razón-sinrazón y, a través de ella, de la normalidad de las poblaciones, del ser social del hombre? La respuesta se encuentra en El nacimiento de la clínica.

Foucault intenta desenmascarar los mitos originarios de la historia de la medicina moderna. Con la reestructuración hospitalaria –que se produjo en los primeros años de la revolución y el comienzo del nuevo siglo– la clínica, por un lado, alcanzará su estatuto de ejercicio de profesión liberal y, por otro, encontrará las condiciones para constituirse en un nuevo saber científico. Esto ocurre en el cruce entre una ideología política y la constitución de una tecnología médica. Foucault subraya que, para que la experiencia clínica fuera posible como forma de conocimiento, fue necesaria una organización total del campo hospitalario y una definición nueva del estatuto del enfermo en la sociedad. Ha sido menester abrir el lenguaje a todo un dominio nuevo: el de una correlación perpetua y objetivamente fundada de lo visible y lo enunciable.

Cuando se organiza en Francia el Hospital General (siglo XVII), su estructura semijurídica burguesa deja fuera a la Gran Limonería del Reino, de raigambre eclesiástico-espiritual. Anteriormente, la Iglesia fundaba instituciones con posibilidades de recibir asistencia civil. Ahora, la Iglesia se integra al nuevo orden y funciona como coadjutora de las ordenanzas civiles. En 1632, San Vicente de Paul reorganiza Saint-Lazare, un antiguo leprosario, y lo destina a recibir a todas las personas detenidas por orden del rey. En estas instituciones vienen a mezclarse así, a menudo no sin conflictos, los antiguos privilegios de la Iglesia en la asistencia a los pobres y los ritos de la hospitalidad, y el afán burgués de poner orden en el mundo de la miseria: el deseo de ayudar y la necesidad de reprimir, el deber de caridad y el deseo de castigar. Toda una práctica equívoca cuyo sentido habrá que precisar, simbolizado sin duda por esos leprosarios vacíos desde el Renacimiento, pero nuevamente atestados en el siglo XVII, y a los que se han devuelto oscuros poderes. El neoclasicismo ha inventado el internamiento casi como la Edad Media había inventado la segregación de los leprosos.

Cabe preguntarse cómo percibía la mentalidad neoclásica, preponderantemente racionalista, esta necesidad de encierro, hasta cierto punto indiscriminado. Desde la perspectiva del pensamiento culto es importante no perder de vista el gesto de Descartes: lo que no encaja en la razón, se excluye. Pero aun el pensamiento culto responde, junto con las prácticas sociales, al surgimiento de una nueva sensibilidad ante la locura. Esta sensibilidad se incluye en las características que adquiere la, también nueva, sensibilidad ante la miseria. Ésta no es ajena a los cambios económicos, tanto en la desvalorización del desempleo y el ocio como en la formulación ética proveniente de la Reforma. Respecto de esto último, sus efectos se hicieron sentir también en las sociedades no protestantes. La Reforma logró que los países protestantes desacralizaran las obras. El Estado se hace cargo de los problemas sociales y ya no se hablará de exaltación del que sufre, sino de "deberes" para con la sociedad. Esto tal vez respondería al sueño de una sociedad donde la obligación moral se confundiría con la ley civil. La respuesta, entonces, a la pregunta de cómo percibiría esa mentalidad racionalista la compulsión por encerrar gente sería la siguiente: los que se oponen a la razón sólo merecen ser excluidos de nuestras costumbres racionales, y los pobres ya no son objeto para nuestra obligación salvífica de dar limosnas; por lo tanto, no los necesitamos. Además, con su miseria nos están indicando que no fueron elegidos por Dios, razón de más para no tenerlos en cuenta.

En la Edad Media, si alguien se negaba a darle limosna a un pobre, temía habérsela negado a Jesús. Una vez que las ciudades han instalado sus oficinas de caridad y sus establecimientos de encierro, ya no hay que temer. Jesús no va a hacerse pasar por un pobre limosnero, porque éste no se somete al orden establecido. No se puede pensar que Jesús va a contravenir la ley pidiendo limosna por las calles.

De la experiencia religiosa que santifica la miseria se pasa a la concepción moral que la condena. En este universo de los orígenes del racionalismo moderno, la pobreza es desorden y, consecuentemente, la caridad también lo es. A la pobreza no hay que mitigarla, hay que hacerla desaparecer. En su defecto, hay que reprimirla. La represión de la miseria se inscribirá en el nuevo orden. Será iniciativa de la justicia civil, aunque sin descuidar el espíritu cristiano. En el momento en que el miserable deja de ser el representante de Dios en la Tierra, comienza a ser sujeto moral. La pobreza pasa del orden de la caridad al orden de la penitencia. Ya no será el objeto de la caridad del otro, sino el símbolo de un castigo merecido.[11]

En el siglo XVII confluían dos grandes concepciones respecto de la pobreza. Éstas contribuyeron a la percepción general de la miseria en esa época. Ambas se influyeron entre sí. Los protestantes no veían en la pobreza sino la manifestación de la ira de Dios, pero una ira indiferenciada. Dios puede odiar sin motivos como, por ejemplo, odió a Esaú. Él no necesita causas para su odio. El pobre, en cierto modo, estaba reflejando la ira divina. Pero no reflejaba directa o indirectamente los pecados de los hombres. Simplemente, agradó a la justicia divina arrojar algunos hombres a la miseria, humillarlos. Por su parte, los católicos, que unos siglos antes veían como bienaventurados a los pobres "porque de ellos sería el reino de los cielos", ahora los miran con desconfianza. Todo pobre es sospecho de ser malo. Ser pobre ya no es sinónimo de ser bienaventurado. A partir del internamiento, hubo una nueva categorización para los carecientes económicamente: pobres buenos y pobres del demonio. Los buenos eran los que aceptaban la exclusión y se mostraban agradecidos con sus "benefactores". Los "del demonio", los que adoptaban la actitud contraria. A esto se agrega el sentimiento general, expresado en documentos y publicaciones, referente al desorden moral reinante entre los pobres. Tanto la concepción protestante como la católica van a coincidir en la vecindad que existe entre pobreza y culpabilidad. Junto con la laicización de la caridad se va afirmando la noción de que la miseria es un castigo moral. En el siglo XVII, en Francia, a los pobres "rebeldes" se los azotaba. Los arqueros del Hospital General salían a "cazar" pobres y disparaban contra ellos. En toda Europa se extiende una actitud policíaca hacia los pobres. Ser pobre significa estar "del otro lado" del orden deseado por la sociedad burguesa. El límite se dibuja con mayor nitidez cuando se establece una contigüidad entre las distintas lacras sociales. Como se vio antes, la pobreza teñía a sus "vecinos" (locos, marginados en general) con las mismas manchas que se le atribuían a ella. De este modo fueron quedando excluidos de la razón no sólo los humildes y los locos sino también todos aquellos que –de una u otra manera– compartían lo que, para la sociedad burguesa, representaba valores negativos. Cuanto más compacta era la conformación de lo otro, más se reafirmaban las fronteras de la exclusión.

Hasta el Renacimiento, los locos formaban parte del paisaje social. El internamiento no sólo representó una exclusión desvalorizante, también constituyó un campo cimentador de experiencias. La cultura anterior no había encontrado similitud entre las características de las personas que ahora, con total indiferencia, se amalgamaban en el encierro. Tal nivelación tenía que ver con la organización clásica del mundo ético, con experiencias que se consideraban contraventoras de la familia burguesa, de lo que se creía sagrado y de todo

aquello que tuviera que ver con las pasiones. Esquemáticamente, sería así: la sexualidad está en desacuerdo con la familia burguesa, los ritos esotéricos están en desacuerdo con la concepción vigente de lo sagrado, y el libertinaje está en desacuerdo con el control de las pasiones. Estos tres dominios de experiencias, por su vecindad con la locura en el internamiento, constituirán, junto con la locura misma, el territorio de la sinrazón.

Ahora bien, en Historia de la locura, ¿se le otorga prioridad a la sensibilidad como otra posibilitad del encierro o al encierro como posibilitador de la sensibilidad? Dicho de otra manera: ¿primero hubo una noción o vivencia de un territorio peligroso percibido como sinrazón y, debido a esa sensibilidad, se comenzó a encerrar?, o bien ¿primero se encerró y a posteriori se gestó una sensibilidad respecto de la sinrazón? Cuando Foucault manifiesta que existía una sensibilidad especial para encerrar juntos a individuos que presentaban distintos tipos de comportamientos, pareciera que se dio la primera alternativa. Pero cuando habla de la indiferenciación dentro del internado, pareciera la segunda. Es decir que se encerraría un tanto confusa e indiscriminadamente y, posteriormente, se comenzaría a considerar que todos los internos pertenecen al territorio de la sinrazón. Pero del sentido general de Historia de la locura no se desprende esto último. De todos modos, este punto es abordado por Foucault de manera ambigua. Foucault mismo se autocriticó, a posteriori, por haber subrayado una “experiencia” algo confusa, en detrimento de un análisis en el que habría que haber destacado el papel de los enunciados y los acontecimientos, o de lo discursivo y lo no discursivo. Foucault confiesa que se arrepiente porque en Historia de la locura ha insistido demasiado en una “experiencia” de la locura que todavía se inscribía en una dualidad entre estado de cosas salvajes y proposiciones, y porque en El nacimiento de la clínica ha invocado una “mirada médica” que todavía supondría la forma unitaria de un supuesto demasiado fijo con relación a un campo objetivo. Dice Gilles Deleuze que esos arrepentimientos pueden no ser reales, sobre todo en el caso del libro sobre la locura, donde el “positivismo” de Foucault está impregnado de cierto bello romanticismo. Este “positivismo poético” puede tener el efecto de reactivar en las formaciones discursivas una experiencia que siempre es la de la locura, y un emplazamiento móvil que es el de quien diagnostica la locura, puesto que, en última instancia, las formaciones discursivas son verdaderas prácticas, y sus lenguaje son capaces de promover y en ocasiones de expresar mutaciones, cambios, nuevas sensibilidades.[12]

Foucault afirma que en sus primeros libros no ha indicado suficientemente la

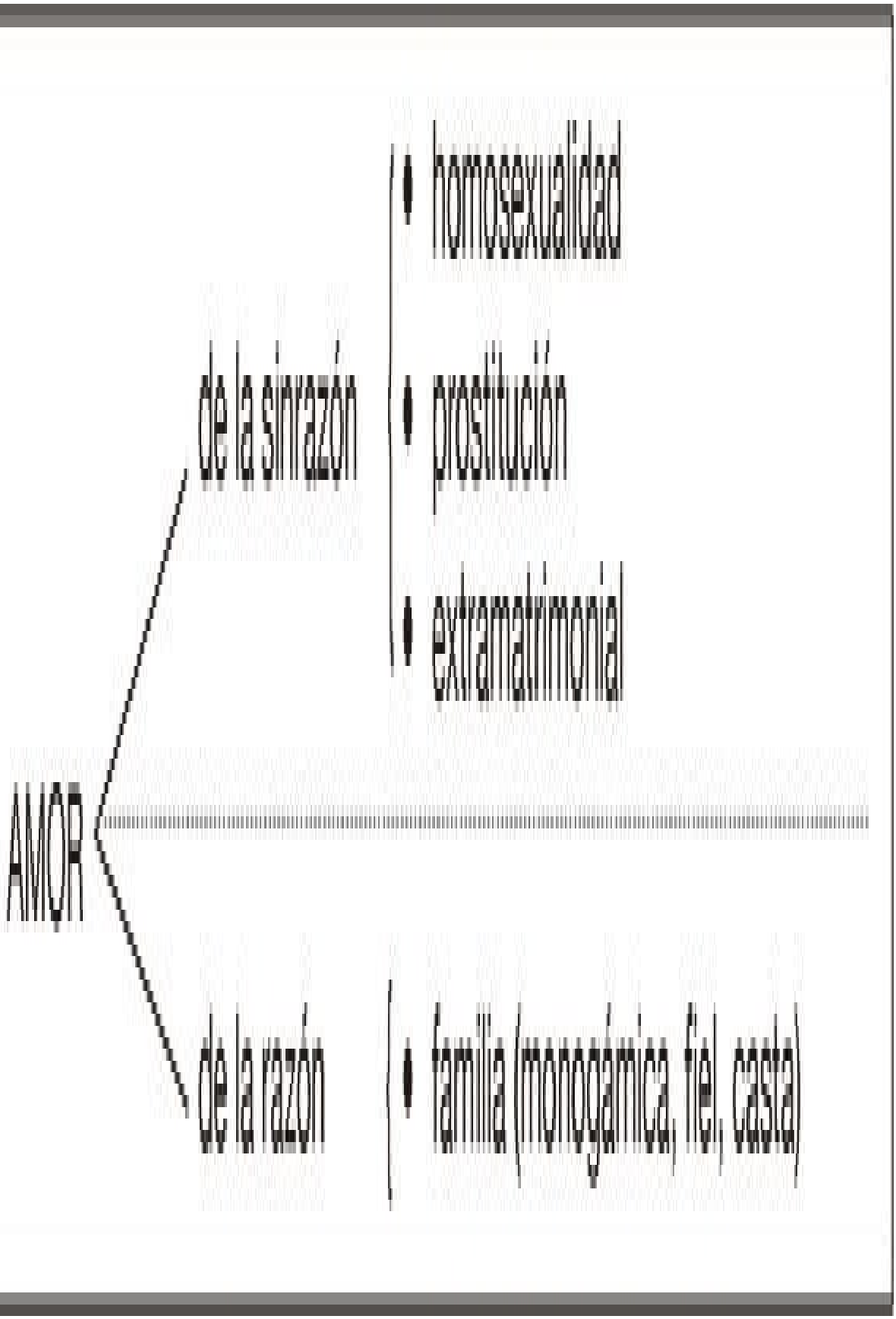
primacía de los regímenes de enunciados (si bien no debe olvidarse que el enunciado solamente reviste primacía sobre lo visible, ya que este último tiene sus propias leyes). Ambos regímenes se descubren indagando en la historia, haciendo trabajo de archivo sobre los documentos, en tanto "monumentos".[13] A partir de esos análisis se puede llegar a descubrir los estratos que constituyen las positividades. El "positivismo" de Foucault es, de este modo, un positivismo de los a priori históricos, más que un positivismo de positividades en sí mismas. En la arqueología se busca la evolución de los conceptos y del pensamiento en los documentos que constituyen los diferentes estados de los diversos saberes. Es indispensable pasar por los textos, los archivos y los documentos. Pero Foucault no cree en absoluto en el hecho de los positivistas, ni ignora que cualquier interpretación es polémica, siempre es la interpretación de una interpretación disfrazada de hecho bruto y positivo. No obstante, en su etapa arqueológica está fascinado por la ilusión de un discurso teórico autónomo (el suyo, en tanto analista de los a priori históricos), y pretende que en su estudio puede hacer abstracción de la "verdad" y del "sentido" del discurso estudiado. Más adelante abandona estos arranques fenomenológicos y estructuralistas.

El internamiento –cuyas bases se asientan en la asistencia a la pobreza– no tuvo problemas en recibir, desde el inicio, a quienes padecían enfermedades venéreas. En cambio, se prohibió el acceso de enfermos venéreos a aquellos hospitales que no dependieran del Hospital General. Esta prohibición tuvo algunos atenuantes, y aquellos que, bajo determinadas circunstancias, podían ser atendidos, lo eran siempre y cuando aceptaran castigos que tenían valor de penitencia, en pago de su deuda con la moral pública. Es decir que el espíritu que regía en el Hospital General se extendía a otros establecimientos. Los venéreos pierden el carácter apocalíptico que tenían en el Renacimiento y adquieren una culpabilidad que se acerca más a la impureza que a la enfermedad. La percepción médica está subordinada a la concepción ética burguesa. Durante los ciento cincuenta años del "gran encierro", los venéreos convivirán con los locos bajo el techo de la sinrazón. En este espacio común a los desórdenes de la carne y de la razón, la locura se va tiñendo de la culpabilidad que era propia de los venéreos. Sinrazón y culpabilidad comienzan a marchar juntas. Éste es el origen de los "remedios morales", los cuales paradójicamente llegarán a su apogeo a principio del siglo XIX, cuando se asiste al nacimiento de la psiquiatría positiva.

La vecindad entre medicina y moral no es, obviamente, una invención del neoclasicismo, pero en ella revistió características especiales. Foucault cree que el tema del parentesco entre medicina y moral es, sin duda, tan viejo como la

medicina griega. Pero si el siglo XVII y el orden de la razón cristiana lo han introducido en sus instituciones, es en la forma menos griega que pueda imaginarse: en la forma de represión, coacción y obligación de salvarse. Cuando finalice la experiencia de la sinrazón, los enfermos venéreos ocuparán, de manera “natural”, un lugar en los hospitales de enfermedades generales. Si bien ya no se encerrará al enfermo venéreo, éste no logrará desprenderse del halo de culpabilidad que, desde sus orígenes, lo rodea.

En Francia, las últimas ejecuciones de homosexuales se hicieron a principios del siglo XVIII. El castigo consistía en quemarlos vivos. No obstante, durante el neoclasicismo, aunque las leyes que determinaban la quema de sodomitas no habían sido abolidas, cada vez se aplicaban menos. En su lugar, se los relegaba a provincias o se los encerraba. Según Foucault, el sentido de esto debe buscarse en que la sodomía ya no se castigaba como forma de infracción religiosa sino como forma de inmoralidad. Esta época marca también el fin del libertinaje erudito, el cual, en el Renacimiento, había creado un espacio de lirismo homosexual inscripto, posiblemente, en la imitación a la antigüedad grecolatina. En la antigüedad clásica, el amor y la locura pertenecían a distintos grados del conocimiento. En todo el movimiento de la cultura platónica, el amor había estado repartido según una jerarquía de lo sublime que lo emparentaba, según su nivel, con una locura ciega del cuerpo o con la gran embriaguez del alma en la que la sinrazón se encuentra incapacitada para saber. Bajo formas diferentes, amor y locura se distribuían en las diversas regiones del conocer. La opción en el neoclasicismo va a ser entre el amor de la razón y el amor de la sinrazón. Esquemáticamente, la clasificación sería así:


AMOR
de la sinrazón
homosexualidad
prostitución
extramatrimonial
de la razón
familia (monogámica, fiel, casta)

Foucault considera que Las preciosas ridículas (1659) de Molière podría tomarse como la expresión literaria que marca el fin del intento fallido de revitalizar el amor cortés aliándolo con el amor burgués. El último sale ganando. La institución familiar traza el círculo de la razón; más allá, el hombre será víctima de la sinrazón. El que tiene o quiere tener relaciones fuera del matrimonio será acusado de loco. Entre las causas muy frecuentes de internamiento se cuentan el desenfreno, la prodigalidad, las relaciones inconfesables y el matrimonio vergonzoso.

El internamiento es una forma de represión que está a mitad de camino entre la justicia civil y la moral de base religiosa. Fue manejado por la monarquía absoluta colocándose a sí misma como el padre de una familia burguesa formada por todos los ciudadanos. Esto ocurría tanto en los criterios para aplicar castigos como en la moral con que se juzgaban las conductas. En el neoclasicismo, el conflicto del individuo con su familia era cuestión social. Debía ser solucionado, si era necesario, con el encierro por la sociedad.

Lo más destacable de este empeñarse en embolsar en la sinrazón todo "desorden" sexual es que se envolvía al individuo en una cobertura de culpabilidad: culpable de haberse enamorado de una mujer que no fuera la suya, culpable de sentir atracción por el mismo sexo, culpable de haber contraído una enfermedad venérea. Y, como todas estas posibilidades se englobaban dentro de la locura, por vecindad, se era culpable de ser loco. Respecto de este tema, Foucault concluye que nuestro conocimiento actual de la locura se apoya en la experiencia ética que el neoclasicismo hizo de ella.

Pasados los primeros furores de la Reforma, uno de los reflujos producidos por su influencia fue la disminución de las penas por profanaciones religiosas. Pero a partir de la Contrarreforma, fundamentalmente a comienzos del siglo XVII, hubo un rebrote de las penas capitales por profanaciones. Éstas, según se profundiza en la experiencia del internamiento, volverán a menguar, pero pasarán asimismo al campo de la sinrazón y, por consiguiente, se procederá al encierro del blasfemo. Ahora, "insensato" se asimila también a irreligioso.

En el caso de los suicidios, como en las profanaciones y en los crímenes sexuales, el rigor de las ordenanzas parece autorizar toda una práctica extrajudicial en la que autoeliminarse no tiene ya valor de profanación, sino de

atentado contra la razón. Las transgresiones religiosas pasan al campo de lo profano y las infracciones profanas adquieren un carácter casi religioso, sin dejar de ser infracciones civiles ambas. La sinrazón que las abarca posibilita que pasen al campo del delito moral. Se va gestando una ciencia del hombre (la psicología) sobre la moralización de lo que antes era lo sagrado. El suicida pasará de culpable religioso a enfermo culposo. De todos modos es culpable ante la sociedad a la que perturba con su actitud.

Los ritos y las prácticas de brujería se vacían del sentido originario impregnado por el secreto y las pretensiones cognoscitivas (alquimistas). Pasan al dominio público y ocupan el lugar de la impiedad, la falta de moral y la posibilidad de desorden social. Ingresan al dominio de la sinrazón y, por lo tanto, del encierro. De todos modos, en esta aparente indiferenciación de la sinrazón hay distintos niveles. La magia pertenece al error. Lo censurable del error es que produce engaño. Se trata, también, de una burla a la razón. La magia perdió el atributo de ser eficaz. Se convirtió en palabrería vacía de contenido, en rito vano. Pasó al campo de la ilusión, porque no tiene realidad y porque enceguece al que carece de espíritu recto y voluntad firme. La condenación ética logró neutralizar la eficacia de la magia. Al hacer a la creencia culpable, la magia perdió credibilidad. Esta articulación entre error y falta moral más adelante se convertirá en neurosis.

El libertinaje erudito, el de los “filósofos” impíos, también mereció el encierro. Pasó así a engrosar el campo de la sinrazón. En este caso, la acusación era de impiedad y de error. Al ser encerrado, el impío equivocado recibía el rigor de un orden que pretendía obligarlo a reconocer la verdad. Se intentaba que el descarriado retornara a la verdad mediante la coacción moral. El internamiento se inviste a sí mismo de funciones pedagógicas, de recursos para encauzar al hombre por la “recta senda de la verdad”.

Las casas de encierro son encauzadoras de la verdad. Si, por medio del aislamiento de la sociedad y las disciplinas allí impuestas, alguien se vuelve “moderado” y acepta –entre otras cosas–, por ejemplo, que Dios existe, entonces se convierte en “racional”, es decir, pasa al territorio de la razón. En tal caso, no tiene sentido que continúe encerrado.

Durante el siglo XVIII, la palabra “libertinaje” se encuentra en los registros de las casas de exclusión. En realidad, el sentido que se le daba al concepto de libertinaje era muy peculiar. Lo que entonces se designaba como libertinaje no es

precisamente libre pensamiento, ni exactamente libertad de costumbres. Por el contrario, es un estado de servidumbre en el que la razón se hace esclava de los deseos y sirvienta del corazón. Nada está más lejos de ese nuevo libertinaje que el libre albedrío de una razón que examina argumentos para decidir por sí misma, como se pretendía en el libertinaje ilustrado. Libertinaje, en la época del encierro, en el discurso de los censores, significa servidumbre de la razón a la carne, al dinero y a las pasiones.

Lo concreto es que el libertinaje erudito desaparece al principio del siglo XVIII y subsistirá sólo en el campo de la sinrazón hasta fin de ese siglo. Con el ingreso del libertinaje en el encierro, la sinrazón se revelará bajo dos aspectos: sinrazón irracional y sinrazón de corazón. La primera corresponde a todo lo que no se aviene al orden establecido. En el espíritu de las Luces, lo que no se acondiciona al orden burgués es irracional. Desde este punto de vista, el libertinaje sería irracional. Pero el libertinaje tiene la característica de ensamblar los discursos de la razón con su lógica “irracional” o “irrazonable”. El discurso libertino, para nosotros, se expresa de manera racional (obviamente no se trata del delirio del loco). Sin embargo, para la sensibilidad de los orígenes del racionalismo moderno pertenece a la sinrazón, no sólo porque no se aviene al orden sino también porque desarrolla una “razón del corazón”. Esto último, “razón del corazón”, es un contrasentido, por consiguiente se considerará que, en realidad, si es “del corazón”, entonces no es razón, sino sinrazón. Había, pues, una sinrazón irracional propiamente dicha y una sinrazón del corazón. Las Luces y el libertinaje se yuxtaponen en el siglo XVIII, aunque no se confunden. El internamiento se ocupó de tenerlos separados. A los libertinos se los encierra junto con los demás componentes de la sinrazón. En unos y en otros, el rechazo de la verdad procede de un mismo abandono de la moral. La sinrazón se anexa un dominio nuevo: aquel en el que la razón queda sometida a los deseos del corazón y su uso queda relacionado con la inmoralidad.

Para Foucault, a partir de la experiencia del neoclasicismo, la locura va a manifestar una verdad del hombre: la esclavitud de las pasiones. Es decir que se le dará una asignación moral. Ya no se tratará del libre camino de las fantasías, como en la Edad Media y, en algunos aspectos, en el Renacimiento, sino del quiebre del límite entre la razón y el corazón (o las pasiones). La vecindad locura-libertinaje incidió en esta valoración ética.

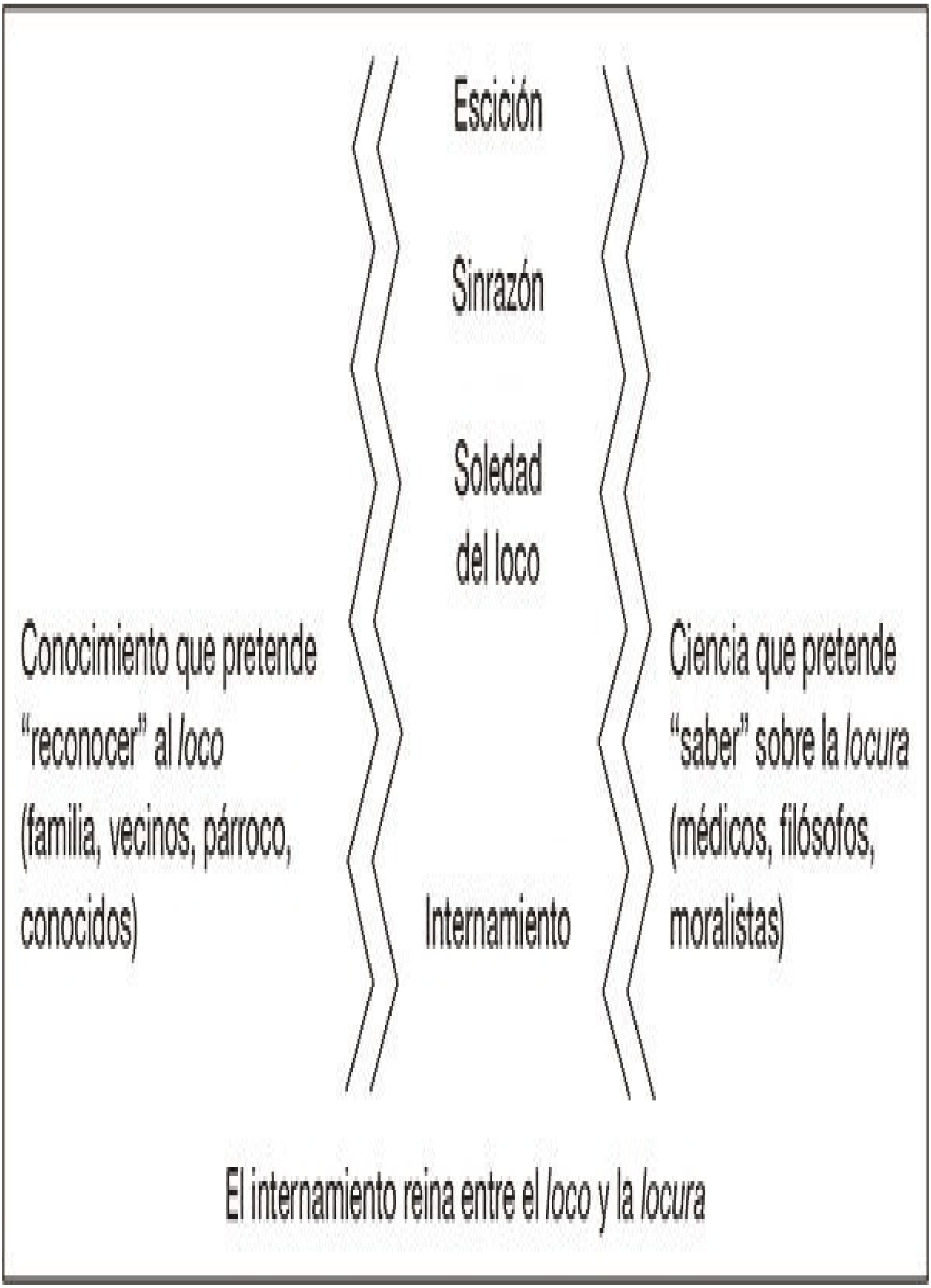
El antiguo maniqueísmo bien/mal se convierte en el maniqueísmo clásico razón/sinrazón. La experiencia actual de la locura, la de nuestros días, comienza

a tomar forma con la medicina positiva del siglo XIX, se basa en la “positividad” que se constituye a partir de la culpabilidad, la peligrosidad sexual, los ritos obsesivos (mágicos) y los delirios de la ley del corazón. Foucault considera que la sinrazón será la gran memoria de los pueblos, porque si las conductas arcaicas han podido mantenerse es justamente porque han sido alteradas. Alteradas por el cambio de perspectiva con que se accede a ellas y alteradas por el espacio concreto en el que se las coloca. Ahora bien, esto es precisamente lo que permite que la conducta permanezca y no se desgaste en su devenir cotidiano. Se trata de un problema de transformación del campo de la experiencia. Las conductas no fueron eliminadas sino “transportadas” al campo del encierro, que es lo mismo que decir al campo de la sinrazón. La experiencia que constituye la sinrazón se sostuvo, por una parte, en lo institucional (el encierro) y, por otra parte, en concepciones y prácticas referentes a la locura. Ambos elementos, a su vez, se amalgamaban en una reestructuración ética. Todo esto contribuye a la desacralización de la locura.

Considero que, en cierto modo, la sinrazón fue a la locura clásica como la angustia es a la locura contemporánea. Para nosotros, toda locura tiene un trasfondo de angustia; para ellos, toda locura tenía un trasfondo de sinrazón. Para nosotros, bajo la locura, bajo la neurosis, bajo el crimen, bajo las inadaptaciones sociales, corre una especie de experiencia común de la angustia. Quizá para el mundo clásico había también en la economía del mal una experiencia general de la sinrazón. Tomar distancia física del loco y de los demás miembros de la sinrazón ayudó a dibujar el límite que separó a los que cumplían con los postulados de la razón de aquellos que comenzaron a ser “los otros”, “lo otro”, “lo diferente”. Una experiencia compartida acerca de la toma de distancia de ciertas conductas, que hoy llamaríamos asociales, posibilitó la sensibilidad respecto de la sinrazón.

En la segunda parte de Historia de la locura, después de haber destejido el entramado del encierro desde el punto de vista de las condiciones sociales que lo hicieron posible, se aborda el análisis del “saber” sobre la locura. En las estructuras sociales se encuentra un pretendido conocimiento “espontáneo” sobre la detección del loco y un conocimiento “científico” sobre la locura. El primero era patrimonio de familia, párroco, vecinos y conocidos del presunto loco. El segundo era detentado por teóricos que analizaban el tema. Pero una vez que a alguien se lo consideraba loco, dejaba de estar en contacto con todas estas personas que, se supone, “conocían” la locura. El loco era encerrado. Pasaba a ser un integrante más de ese oscuro conglomerado de la sinrazón. El loco se

encuentra en la escisión entre el saber popular y el saber culto sobre la locura, sin que ninguno de los dos permaneciera en contacto real y directo con él. Esquemáticamente sería así:



El internamiento reina entre el *loco* y la *locura*

En el entramado de este juego de relaciones se fue gestando el verdadero trabajo de lo que hoy se considera saber sobre la locura. Lo que ocurría en el neoclasicismo correspondía, más bien, a un “reconocimiento”, no a un “saber” sobre la locura o el loco. La estructura clásica de reconocimiento de la locura había sido precedida por la visión cósmica y la visión crítica. Y, a su vez, va a ser seguida por el conocimiento “positivo” de la medicina decimonónica. Según Foucault, ninguna de estas visiones de la locura desaparece del todo a través de los períodos por él estudiados. La conciencia trágica, que floreció a fin de la Edad Media y en el Renacimiento, vuelve a aflorar en algunos autores como el marqués de Sade, Friedrich Nietzsche y Antonin Artaud. La conciencia crítica que se inició en el Renacimiento persiste durante el neoclasicismo y, con menor intensidad, en nuestra época (es la conciencia que denuncia a la locura como culpable).

En el neoclasicismo apareció una visión soterrada de la locura. Actuaba paralela a la conciencia vigente (crítico-práctica). Pero, en un segundo plano, se trata de la conciencia enunciativa. Es la conciencia que reconoce al loco desde el supuesto de su propia cordura (la del que reconoce). Esta visión de la locura sigue teniendo vigencia. Finalmente, en el siglo XIX surgirá la conciencia analítica, la cual se inscribe en un saber positivo sobre la locura. Este conocimiento “objetivo” de la locura, que persiste hasta nuestros días, comenzó a gestarse cuando la enfermedad mental ocupó el lugar que antes ocupaba la sinrazón.

El pensamiento médico y la práctica de la medicina no tuvieron la unidad y la coherencia que hoy se les reconoce. Un posible punto de unión entre ambas fue la panacea, aquella sustancia que serviría para curar cualquier enfermedad. Si bien la búsqueda de este antídoto universal relacionaba más estrechamente a teóricos y prácticos de la medicina, no se hacía extensiva a las “enfermedades del alma”. La panacea no era eficaz contra la locura. El motivo de su inoperancia era que el loco no podía ser curado por medicamentos de origen vegetal o mineral, como normalmente se concebían las panaceas. La locura necesitaba antídotos preferentemente humanos. Sólo el hombre, desde su envoltura mortal de pecado, podría brindar remedios a la locura. No obstante, en la práctica se llevaban a cabo aplicaciones de posibles panaceas, como la ingestión de polvo de piedras preciosas, pero sin mucho convencimiento. Un mal de origen espiritual no puede ser curado con remedios materiales.

Mientras en el ámbito del encierro no se discriminaba respecto de los distintos moradores de la sinrazón, entre los teóricos de la medicina ya había quienes consideraban la locura como una enfermedad. Teoría y práctica en el neoclasicismo en general no se reunían, se separaban más aún en el caso de la locura. En definitiva, había mayor dificultad para confrontaciones empíricas. Llegará un momento en el que locura y medicina se encontrarán en una especie de fuerte maridaje que (hasta el momento) no se ha quebrado. Paradójicamente, el gesto con el que comienza "visiblemente" esta unión fue realizado en Francia por Philippe Pinel, que no era psiquiatra, y en Inglaterra por William Tuke, que no era médico.[14] En el tratamiento de este tema en Historia de la locura, Foucault deja entrever una problemática que retomará en Las palabras y las cosas: el hombre como objeto y no solamente sujeto de estudio.

La eventualidad para el hombre de estar loco y la posibilidad de ser objeto se han reunido a fines del siglo XVIII, y este encuentro ha hecho nacer, a la vez, los postulados de la psiquiatría positiva y los temas de una ciencia objetiva del hombre. Esta unión, esencial a la cultura moderna, que sólo se había operado en el orden del pensamiento, va a convertirse en situación concreta gracias a Pinel y a Tuke. En el asilo que fundan se revelan los grandes proyectos de la reforma, el peligro de estar loco queda identificado por la fuerza, en cada interno y hasta en su vida cotidiana, con la necesidad de ser objeto de estudio. Entonces, el positivismo ya no sólo será proyecto teórico sino estigma de la existencia alienada.[15]

Se produce, así, el nacimiento de la psiquiatría. La internación pasó de encierro indiscriminado, con estructura preponderantemente jurídica, a asilo para locos, con estructura predominantemente médica. Desde ese momento hasta el psicoanálisis, la enfermedad mental sólo puede pensarse encerrada. La transición del orden de la sinrazón al orden de la enfermedad mental puede resumirse así:

A partir de la Revolución Francesa se constituye una sensibilidad que difiere de la neoclásica respecto de la locura, los internados y el internamiento.

Se expanden las reformas hospitalarias y la disminución de las internaciones.

Se explicita el estatus hospitalario para el caso específico de la locura.

Se objetiva la locura como "alienación".

Se conforma un horizonte humanístico-filantrópico que posibilitó una experiencia “progresivamente humanitaria” hacia los alienados.

Foucault niega que haya existido (o que exista) una especie de progresivo humanitarismo. Interpreta los innegables cambios en hospitales y casas de encierro como una reestructuración en el caleidoscopio de la historia y no como una marcha teleológica hacia el progreso de las actitudes humanitarias. Considera que el nuevo encierro, el decretado por la medicina, funciona como órgano de gestión, y el saber médico como mecanismo objetivante del hombre. El hombre objetivizado adquiere el estatuto de cosa. Se trata de una “cosa” que debe ser manipulada en pos de una moral. No de una ética médica, sino de una moralización que debe imponérsele al alienado. El médico, en este caso, es el amo de la moral. En Historia de la locura abundan los ejemplos de represión, prácticas punitivas, intimidaciones y manejos moralizantes instrumentados a partir de la “liberación de los encadenados”. Los procedimientos morales no sólo eran aplicados por quienes “cuidaban” a los locos, sino también teorizados por médicos, directores y benefactores de los asilos. El ideal de la medicina, aun antes de que se rompieran las cadenas del encierro, era que la salud se consolidara en un espíritu recto. Luego de la “liberación”, en opinión de Foucault, el espíritu moralizante-represivo continúa: Samuel-Auguste Tissot piensa que una conciencia pura e irreprochable es un excelente preservativo contra la locura; Pinel, quien no conoce nada mejor que la obediencia y la ciega sumisión, considera que un principio fundamental para curar la manía es el de recurrir primeramente a una represión enérgica, seguida por “nuestra benevolencia”.

Al loco se le soltaron las cadenas que lo tenían atado a un lugar físico. Pero el hecho de poder deambular dentro de los límites del asilo no representó un cambio trascendente. Las consignas que acompañaron la ruptura de las cadenas exaltaban el respeto por la libertad del alienado. No obstante, se lo sometió a un régimen de castigos, recompensas, humillaciones físicas y psicológicas: hoy se sabe que no existió realmente el gesto de Pinel rompiendo las cadenas. Pero Foucault, aparentemente, lo toma por cierto y considera que a partir de ese momento se redimensionó el concepto de “culpabilidad” aplicable al enfermo mental. La psicología, como medio de curación, se organiza alrededor de la punición. Se trata de someter a los locos a un control (mirada, juicio) constante. Lo visible y lo enunciable revelan que los filántropos, que liberaron de sus

cadenas a los locos, los sometieron a un ordenamiento físico-moral, en el cual la punición ya no es indiscriminada sino individualizada. Comenzará con el manejo de la noción de locura como falta “culposa”.

Esto invita a pensar en el doble sentido que en español (y en francés) tiene la palabra “falta”. Por un lado, falta es culpa, pecado, infracción. Esto era lo que explícitamente manejaban los cuidadores de locos y, en cierta medida, la sociedad. Y, por otro lado, falta es carencia, opacidad, pérdida. Este significado, instrumentado por el saber médico, sigue vigente en el saber psicoanalítico y psiquiátrico. Se podría decir que esa falta (pérdida de la salud. pérdida del objeto deseado, pérdida de la palabra) contribuye a delimitar, a marcar, la finitud del hombre. Se determinan los márgenes respecto de aquello que “nos” falta, en tanto seres encerrados en los límites de la vida, el deseo y el lenguaje.

En las prácticas sociales (discursivas y no discursivas), la finitud se marca desde la instauración de una sociedad, que en Vigilar y castigar Foucault llamará “disciplinaria”. En los sistemas teóricos la finitud (y paradójicamente la trascendencia) es marcada por la filosofía kantiana. Este pensamiento introduce lo que Foucault llama los “dobles” del hombre moderno, e inventa al hombre mismo. Foucault, en los últimos capítulos de Las palabras y las cosas, se refiere a una estética, una dialéctica y una analítica, en obvia relación con el pensamiento kantiano. El análisis estético-trascendental marca la duplicidad empírico-trascendental del hombre: este ser finito cuya constitución como sujeto se instaura en elementos necesarios y universales. En el análisis dialéctico-trascendental estudia las condiciones históricas del conocimiento: esta posibilidad del ser finito que continuamente puede abrirse a nuevos horizontes. En la analítica de la finitud considerará las imposiciones que, desde el exterior, señalan el límite del que surgirá el hombre: este ser vivo, que desea (por eso trabaja) y que habla.

El neoclasicismo se manejó con la idea de límite. Posiblemente, todo comenzó con los límites del conocimiento. A pesar de ello, aún era no sólo posible sino necesaria una metafísica del infinito. Según Foucault, esto era así porque los límites eran asumidos por la representación. Por ello, en tanto el entendimiento (en sentido kantiano, término no utilizado por Foucault) se hiciera cargo de la vida, el trabajo y el lenguaje, habría espacio para que la razón (Foucault tampoco utiliza este tecnicismo kantiano) produjera una metafísica. Pero al desaparecer los contenidos empíricos de la representación e implicar ésta, en sí misma, el sentido total de la existencia, no queda lugar para la metafísica. Mejor dicho, la

metafísica se anula a sí misma. En el siglo XIX la metafísica asiste a una nueva inversión copernicana. La metafísica de la representación que en el neoclasicismo podía convivir con el análisis de lo vivo, de los deseos y de las palabras, en el siglo XIX desaparece para dejar paso a la analítica de la finitud. No obstante, dice Foucault, persistieron las tentaciones metafísicas.

Las caídas en estas tentaciones condujeron al fracaso. Estaban minadas desde el interior por la finitud humana. El pensamiento moderno disputará consigo mismo en sus propios avatares metafísicos y mostrará que las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en la medida en que valen como analíticas de la finitud, manifiestan el fin de la metafísica. La filosofía de la vida (Nietzsche) denuncia a la metafísica como velo de ilusión, la del trabajo (Marx) la denuncia como pensamiento enajenado e ideología y la del lenguaje (filología), como episodio cultural. La filosofía de la vida, aun desde una perspectiva metafísica, al afirmar la vida como lo real termina anulando la especulación como ilusoria. El marxismo, en tanto intenta trascender su positivismo, cae en su propia trampa ya que la metafísica es considerada ideología. El intento de una metafísica del leguaje se choca con el hecho de que el lenguaje es algo que el hombre encuentra al acceder al mundo, tiene que ver con su cultura, es convencional y cambia con la historia; se manifiesta entonces como contingente. Todo esto delata una contradicción en los términos. La metafísica, que apela a lo necesario, tendría que manejarse con elementos contingentes. La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo. El “humanismo” del Renacimiento y el “racionalismo” de los neoclásicos han podido dar muy bien un lugar de privilegio a los seres humanos en el orden del mundo, pero no han podido pensar al hombre. Ellos y quienes los precedieron pensaban lo finito a partir de lo infinito (cosmos, naturaleza, espíritu, humanidad); nosotros, por el contrario (a partir del siglo XIX), “inventamos” al hombre, podemos pensar en él únicamente desde lo finito. Pero, paradójicamente, lo pensamos desde la representación de nosotros mismos como seres vivos que trabajamos y hablamos.

La fecha que en Las palabras y las cosas da Foucault para marcar el nacimiento del hombre (fin del siglo XVIII, comienzos del XX) no nos debe llamar a engaño. No se encuentra ahí el umbral de lo que él llama “modernidad”, en tanto se ha querido aplicar métodos objetivos para el estudio del hombre, sino en cuanto se le dio el nombre de “hombre” a un duplicado empírico-trascendental, que descubre que el conocimiento tienen condiciones anatomofisiológicas. Es posible determinar las formas del conocimiento a partir de contenidos empíricos.

Y, por otra parte, desde un análisis dialéctico-trascendental, que muestra que el conocimiento tiene condiciones históricas, sociales y económicas. Se puede reconstruir la historia del conocimiento humano desde el saber empírico y prescribir las formas de ese conocimiento. Estos discursos, a su vez, prescinden el uno del otro. Además, prescinden de lo que Foucault llama una “analítica” o “teoría del sujeto”. Aunque, de hecho, suponen una crítica, no como reflexión pura sino como conjunto de particiones más o menos distintivas como verdad-ilusión o ideología-ciencia. Pero hay una partición que, siendo la más oscura, es la más fundamental: la de la verdad. Debe existir una verdad del objeto y una verdad del sujeto. La del objeto se va manifestando en el orden de la percepción. La del sujeto es del orden del discurso. Este discurso verdadero es el que sigue siendo ambiguo. O es positivista, a partir de que la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso, o es escatológico, por el hecho de que la verdad del discurso filosófico constituye la Verdad. A partir de esto, Foucault afirma que existe una oscilación inherente a todo análisis que hace valer lo empírico al nivel de lo trascendental. Marx y Comte dan buen testimonio del hecho de que la escatología (como verdad objetiva por venir del discurso sobre el hombre) y el positivismo (como verdad del discurso definida a partir del objeto) son arqueológicamente indisociables: un discurso que se quiera a la vez empírico y crítico no puede ser sino, de un solo golpe, positivista y escatológico.

El hombre, duplicado empírico-trascendental, es el lugar del desconocimiento. El punto en cuestión ya no es, como en Kant, la ciencia de la naturaleza, sino la existencia. La pregunta para el hombre ya no es cómo la experiencia de la naturaleza da lugar a juicios necesarios, sino cómo pensar lo inconsciente, cómo vivir una vida cuya fuerza desborda la experiencia que se tiene de ella, cómo satisfacer las necesidades por medio de un trabajo cuyas leyes se le imponen, cómo actualizar un lenguaje que se ha formado independientemente del hombre. El desplazamiento (a partir de la pregunta kantiana sobre los juicios sintéticos a priori) es cuádruple: ya no se trata de la verdad, sino del ser; no se trata de la naturaleza, sino del hombre; no se trata de la posibilidad del conocimiento, sino de un desconocimiento; no se trata del carácter no fundado de la filosofía en contraposición a la ciencia, sino de la reconsideración de una conciencia filosófica.

Según Foucault, el pensamiento contemporáneo renovó el cogito. Pero dicho cogito no es el de Descartes, así como nuestra reflexión trascendental no es la kantiana. El cogito cartesiano conjuraba lo no pensado (error, ilusión, locura); en cambio, desde el siglo XIX, el pensamiento está enraizado con lo impensado

(inconsciente). El “pienso” no me arroja a la clara evidencia del “soy”. Soy mucho más las cosas que no pienso que las que pienso. Soy en este lenguaje que hablo y que, no obstante, encontré ya hecho y que ni siquiera puedo actualizar por completo. Soy en el trabajo que realizo y cuyas leyes se me escapan. Soy viviendo una vida amenazada constantemente (e indeclinablemente) por la muerte, ¿qué debo ser, yo que pienso y que soy mi pensamiento, para que sea aquello que no pienso, para que mi pensamiento sea aquello que no soy?

Desde el siglo XIX, uno de los “dobles” del hombre es lo no pensado. Esto se encuentra en el “en-sí” hegeliano, en el Unbewusstes de Schopenhauer, en el hombre “enajenado” de Marx, en el “sedimento” de Husserl, en el “inconsciente” de Freud. Lo no pensado afloró también en Sade, en Nietzsche, en Artaud, en Bataille. Todos ellos piensan sobre un espacio teórico en el que se había establecido la imposibilidad de conocer más allá de ciertos límites desde un sujeto presuntamente trascendental. Foucault atribuye a Kant el paso del pensamiento neoclásico al positivista. Ambos pensamientos se tocan y separan en el momento kantiano. Es el descubrimiento de que el sujeto, en cuanto es racional, se da a sí mismo su propia ley que es, paradójicamente, universal.

Otro de los dobles del hombre contemporáneo es pensar su origen, desde su positividad, desde su aquí y ahora. Pero el origen se le sustrae, está siempre en retroceso con respecto a él. Accede a un lenguaje, a un trabajo y a una vida cuyas leyes lo anteceden, lo desbordan y lo sobrepasan. El hombre siempre puede pensar lo que para él es válido como origen sólo sobre un fondo de algo ya iniciado. El hombre es ese ser sin origen, en el cual, paradójicamente, las cosas (aun aquellas que lo superan) tienen su origen. Su esfuerzo es pensar un origen que se le sustrae. Está en relación consigo mismo, en un alejamiento y una distancia que lo constituyen. La relación del ser del hombre con el tiempo adquiere, aquí, un nivel fundamental. Piensa Foucault que, al redescubrir la finitud en la interrogación sobre el origen, el pensamiento moderno cierra el gran cuadrilátero que empezó a dibujar cuando toda la episteme occidental osciló a fines del siglo XVIII: el enlace de las positividades con la finitud, la duplicación de lo empírico en lo trascendental, la relación entre el cogito y lo impensado, y el retiro y el retorno del origen definieron para nosotros el modo de ser del hombre. Desde el siglo XIX, la reflexión intenta fundamentar filosóficamente la posibilidad del saber sobre el análisis de este modo de ser y no sobre la representación, a pesar de que la representación va a ser la forma de pensar al hombre desde las ciencias sociales.

En el controvertido espacio de la nueva episteme se alejan las duplicaciones clásicas. La representación ya no será el medio adecuado para conocer. Pero advienen otras duplicaciones. Las ciencias humanas existen porque el hombre ha comenzado a ser un pliegue del saber (objeto de estudio) y se insertan como saber de lo no pensado (aquello que no pueden explicar las ciencias tradicionales). Pero las ciencias humanas siguen en cierto modo ligadas a la representación. Esta ligazón, sin embargo, no es absoluta. Según Foucault, existen intentos para librarse de ella (en el psicoanálisis y en la etnología).

Las ciencias sociales

La tesis principal de Las palabras y las cosas se refiere al surgimiento de las ciencias humanas. La dificultad y los escollos teóricos y metodológicos de este texto motivaron que Foucault escribiera otro libro, Arqueología del saber, para explicar y justificar al primero. El objetivo fue logrado sólo parcialmente. El fragmento de Las palabras y las cosas que analizaré aquí corresponde a la parte más densa del texto. Posiblemente, también a la más rica filosóficamente. Se trata del capítulo x.

En Las palabras y las cosas no se consideran cosas sino teorías; el análisis hace surgir las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas. Para lograrlo Foucault se retrotrae al Renacimiento. Pasa, luego, a lo que él designa Época Clásica (neoclasicismo). Llega, finamente, a lo que llama “modernidad” (siglo XIX hasta el XX). Se encuentran aquí los síntomas de la muerte del hombre. Los modelos teóricos analizados son los de las disciplinas que, a través del tiempo, se han ocupado del hombre en tanto ser vivo que trabaja y habla. Es entre los intersticios de estos saberes donde se “filtrarán” las ciencias del hombre.

El dominio de la episteme moderna es considerado por Foucault como un espacio abierto a tres dimensiones. En la primera dimensión se encuentran las ciencias físicas y matemáticas, cuyo orden está dado por la deducción. En la segunda se ubican las ciencias que tienen que ver con la vida, el lenguaje y el trabajo, las cuales se ordenan según relaciones causales. En una tercera dimensión se encuentra la reflexión filosófica. En ninguna de estas dimensiones aparecen las ciencias humanas. Pero están incluidas en el espacio epistémico. Se

ubican en las fisuras abiertas en los demás dominios del saber. Constituyen, a su vez, dominios: a) en sí mismas; b) en relación con los dominios de saber ya establecidos, y c) en la interrelación entre ellas.

Las ciencias humanas se relacionan con otras disciplinas cuya cientificidad es indiscutible (o menos discutible) porque pueden, en algunos casos, apelar a una formalización de tipo matemático, utilizar la deducción, manejar modelos y valerse del concepto de causalidad. Se trata de la biología, la economía y la filología. Estas ciencias se relacionan también con la filosofía, pues pueden orientarse hacia el modo de ser del hombre, según éste es considerado por ella.

Una de las objeciones que se suele hacer a la pretensión de cientificidad de las disciplinas que estudian al hombre es que sus teorías no son totalmente formalizables. A este tipo de objeción le falta pertinencia. Según Foucault, toman un contraefecto superficial como si fuera un acontecimiento fundamental. Las ciencias humanas se pueden servir de instrumentos matemáticos y algunos de los resultados de ellas han sido formalizados. Es interesante definir los niveles en los cuales se puede utilizar instrumentos matemáticos y se puede formalizar. No obstante, es poco probable que tal posibilidad o imposibilidad defina la positividad específica de las ciencias humanas.

El retroceso de la idea de una matematización universal fue general en la episteme del siglo XIX. Aunque realmente ni siquiera fue un retroceso, ya que este intento de representar todo el saber en una especie de “mapa” matemático jamás se llevó a cabo. No se produjo la matematización efectiva, excepto en la astronomía y en la física. La desaparición de la teoría general de la representación como matemática universal liberó a todo el campo de las ciencias empíricas de los límites y controles matemáticos. El abandono de la matemática universal como espacio de representación es, en realidad, lo que permitió que el hombre se convirtiera en objeto de estudio. Cuando la investigación se dirigió reflexivamente hacia las representaciones de la vida, del trabajo y del lenguaje, relacionando entre sí los tres factores, se posibilitó el nuevo dominio del saber que, a su vez, contribuye a constituir al hombre.

A partir del siglo XIX se piensa al hombre desde la representación de sí mismo surgida de la biología, la economía y la lingüística. Las ciencias humanas se instauran en la vecindad de los tres saberes mencionados y en sus “intersticios”. Una forma de interpretar tales afirmaciones sería la siguiente: hay problemas relativos al ser vivo-hombre que la biología no puede solucionar (complejos,

angustias, ansiedades), en ese lugar se inserta la “región psicológica”. Hay fenómenos relacionados con la producción que la economía no puede explicar (migraciones, hacinamientos, violencias colectivas), ahí opera la “región sociológica”. Hay procesos relacionados con el lenguaje que la filología no puede abarcar (mitos, afasias, tabúes discursivos), y que permiten la diversificación de estudios sobre la comunicación y las estructuras significantes.

La biología no es una ciencia humana. Trata de muchos seres vivientes, no solamente de los hombres. Además, si trata del hombre, no es en tanto ser humano, sino en tanto ser vivo. El objeto de estudio de las ciencias humanas, en cambio, no se presenta según el modo de ser de un funcionamiento biológico sino, precisamente, como su reverso. El objeto de estas ciencias comienza allí donde se detiene el ser propio de los funcionamientos biológicos. Tiene su punto de partida donde hacen eclosión las representaciones. El hombre es objeto de las ciencias humanas porque es el único ser vivo que puede representarse la vida.

La economía es una ciencia humana (Foucault no la clasifica así, simplemente se refiere a ella como “ciencia” o “saber”). El hombre, en cuanto especie que trabaja, le ha dado una tónica especial a la producción, la distribución y el consumo. Pero no es por ello que la economía se encuentra entre las ciencias humanas, sino porque el hombre es ese ser que desde las formas de producción que encauzan su existencia se representa sus necesidades. Tales representaciones posibilitan el surgimiento de la economía misma como ciencia, cuyo objeto es un ser que no sólo trabaja sino que se representa los componentes de ese trabajo.

El hombre posee, también, representaciones de su uso del lenguaje. Incluso puede desde el interior del lenguaje representarse el lenguaje mismo. Pero la filología no constituye una ciencia por tener como objeto de estudio los sistemas de signos en sus diversas relaciones, sino en cuanto el hombre se representa su lenguaje.

La tematización del inconsciente es un elemento constitutivo –y fundamental– en la conformación de las ciencias humanas. Un develamiento de lo inconsciente es primordial en todas las ciencias del hombre. El psicoanálisis y la etnología subyacen en todas ellas. Las ciencias humanas, por estar tejidas sobre la urdimbre del inconsciente, logran que se obtenga un saber positivo de aquello que escapa a la conciencia.

Las ciencias humanas se interceptan entre ellas. Unas pueden ser interpretadas

por otras. Sus límites se difuminan. Surgen nuevas disciplinas. Se multiplican. Pero existen criterios para saber en qué nivel se está trabajando, sea psicología, sociología, análisis del lenguaje o cualquier otra disciplina social. La elección del modelo (psicológico, sociológico, lingüístico) fundamental y el lugar que se le asigna a los modelos secundarios (los que corresponden a otras disciplinas humanas) permiten saber desde qué disciplina se enfoca la temática. La superposición de varios modelos no significa una falta de método. Tal falta se ocasionaría si no se ordenase explícitamente el necesario entrecruzamiento entre las diferentes disciplinas.

Para Foucault, el campo epistemológico correspondiente a las ciencias humanas no tuvo determinaciones antes de la modernidad. Ni la filosofía, ni la política, ni moral alguna, ni tampoco las ciencias empíricas habían tematizado, antes de entonces, algo así como el hombre, en tanto ser vivo que trabaja y habla, no ya "ser racional" sino ser determinado desde las cosas, desde las positividades: la vida, el trabajo, el habla. Al finalizar el siglo XVIII, el hombre se coloca "al lado" de los objetos científicos: se convierte en objeto del pensar y del saber. La psicología comienza a desarrollarse como ciencia, como resultado de problemas relacionados con las exigencias que la sociedad industrial impuso a los individuos. Los desequilibrios sociales, a partir de la Revolución Francesa, posibilitaron una reflexión sociológica. El descubrimiento de nuevos lenguajes y el desciframiento de códigos arcaicos estimulan variados planteas respecto del lenguaje. Pero estas prácticas no produjeron por sí mismas la nueva configuración de la episteme. Hay que considerar también las prácticas sociales de encierro y control, así como la constitución de los dispositivos de sexualidad.

Respecto del saber se produjo una reestructuración fundamental. Durante casi doscientos años, la episteme se había regido por la representación (hasta el Renacimiento, había sido la semejanza). Al desaparecer la representación (en el siglo XIX) como forma de conocimiento, se buscará en las profundidades de aquello que se quiere conocer: la profundidad específica de la vida (ya no los seres vivos), las formas de producción (ya no el análisis de las riquezas), el devenir de los lenguajes (ya no las palabras). El conocimiento sobre el hombre es contemporáneo de la biología, la economía y la filología. A partir de las positividades que estas ciencias definen: ser vivo, que trabaja y habla, el hombre se desdobla. Ahora es sujeto y objeto de conocimiento.

El advenimiento del hombre como objeto de ciencia fue saludado como uno de los progresos de la racionalidad empírica. El ser del hombre debía ser el

fundamento de todas las positividades. Esto dio lugar a un conflicto. Por un lado, el hombre se convierte en aquello a partir de lo cual todo conocimiento podía constituirse en evidente. Y, por el otro, se convierte en aquello que puede poner en duda todo conocimiento. De ahí el interminable debate entre las ciencias del hombre, que deben buscar su propio fundamento, su justificación metodológica y su historia, tratando de no contaminarse. (Cuando Foucault piensa esta problemática, la interdisciplina recién entraba en el discurso culto.)

A la luz del análisis arqueológico, el campo de la episteme moderna no aparece ordenado según una matematización perfecta, ni una pureza formal que poco a poco se vaya llenando de empiria. Aparece más bien como un espacio abierto a tres dimensiones: la biológica, la psicológica y la sociológica. Foucault explica la precariedad de las ciencias humanas (estatus epistemológico disminuido, confusión con la filosofía, carácter de secundarias o derivadas y, no obstante, pretensión de universalidad) por la complejidad de su configuración epistémica y no por la problematicidad de su objeto de estudio, como suele hacer tradicionalmente.

La vecindad con otros saberes y la especial disposición en que se establecieron imprimen, en las ciencias humanas, las siguientes características:

manejan modelos provenientes de tres regiones (psicológica, sociológica y lingüística);

intentan la formalización, y

se dirigen al modo de ser del hombre según lo piensa la filosofía.

Muchas son las dependencias de otros saberes que tienen las ciencias sociales. Pero, en la visión de Foucault, eso no parece presentar un problema mayor, así como tampoco es un inconveniente el hecho de que, en realidad, no se las pueda considerar ciencias: no presentan caracteres de objetividad y sistematicidad, su coherencia y la relación con su objeto están determinadas sólo por su positividad. La “cuerda floja” por la que transitan estas ciencias genera una doble atracción. Por un lado, siguen ligadas a la representación (por eso inventaron al hombre) y, por otro, atienden al inconsciente (por eso pueden hacer

desaparecer al hombre). La anunciada muerte del hombre surge de ese juego de relaciones que se da entre inconsciente y representación. Bastaría con que el estudio de lo no pensado no “regresara” a la representación para que el hombre deje de ocupar el lugar privilegiado que le otorgó la episteme tardomoderna.

Cuando Foucault se refiere a la historia dice que, si bien ésta se ocupa del hombre, tal vez no encuentre su lugar entre las ciencias humanas, porque entre ellas y la historia habría una relación fundamental e indefinida, no precisamente de vecindad. La unidad de una historia como devenir teleológico se fracturó con la reestructuración de la episteme moderna. No hay que suponer que la historia decimonónica desplegó hacia las cosas la historicidad descubierta en el hombre. Por el contrario, las cosas delataron un tiempo propio. La naturaleza ya no se mide por creación-fin del mundo sino a través de un tiempo “natural”. El estudio de las riquezas deja de prometer una edad de oro y sólo manifiesta condiciones de producción modificables según el vaivén de los acontecimientos. El lenguaje no remite a un acrítico origen común, se presenta como aquello que hace visible la voluntad fundamental que mantiene vivo a un pueblo y le da el poder de hablar un lenguaje. Es decir que el ser humano, en alguna medida, se queda sin historia teleológica, está “deshistorizado” respecto de una idea evolutiva o progresiva al servicio de un destino trascendente. El hombre, entonces, no es el sujeto de la historia sino una acumulación temporal de acontecimientos lingüísticos, económicos y vitales.

El hombre histórico es el ser vivo, que trabaja y que habla. El contenido de su historia está relacionado con la psicología, la sociología y las ciencias del lenguaje. Pero en la medida en que el hombre se ha convertido en histórico ningún contenido de las ciencias humanas puede permanecer estático, ninguno escapa al devenir. La historia le da a cada ciencia del hombre un horizonte que la establece, que determina su campo cultural, pero que desbarata desde el principio las pretensiones científicas de efectuar afirmaciones válidas para todo tiempo y lugar, es decir, universales.

Si la historia, con su devenir constante, pone distancia entre las estructurales tradicionales de la ciencia fìsico-matemática moderna y de las ciencias sociales, hay otras dos disciplinas que ahondan, aun más, esa distancia: el psicoanálisis y la etnografía. Ellas atraviesan el espacio epistémico de las ciencias humanas. Mientras la primera se ocupa del inconsciente, la segunda se relaciona con el devenir. El inconsciente está en el interior de cualquier planteo de las ciencias humanas como lo no pensado. En el exterior de tal planteo está la temporalidad.

Obviamente, ella no es el objeto de la etnografía, cuyo objeto son las culturas. Pero a la etnografía le interesan las (aparentemente) invariantes de la cultura, las cuales se manifiestan en los fenómenos históricos. Ahí se da el engarce con la soberanía histórica. El psicoanálisis, al centrarse en el inconsciente, va en camino inverso al de las demás ciencias humanas: se aleja de la representación. La etnología encuentra también que detrás de la representación que los hombres pueden darse de sí mismos en una civilización están las normas a partir de las cuales realizan las formas de vida, las reglas a través de las cuales experimentan y mantienen sus necesidades, los sistemas sobre el fondo de los cuales les es dada cualquier significación. En consecuencia, ambos saberes son "ciencias del inconsciente", no porque alcancen en el hombre lo que está por debajo de su conciencia sino porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite que se sepa, con un saber positivo, lo que se da o se escapa a su conciencia.

Psicoanálisis y etnología, al ser ciencias del inconsciente, posibilitan un saber de lo que está más allá de la conciencia. Esto las orienta a una desantropologización (esto es, a la captación de un fondo no antropológico), en la que arrastrarían a las demás ciencias del hombre. Así, las ciencias humanas son recorridas por la corriente de lo no pensado que anima a la etnología y al psicoanálisis y pueden, paradójicamente, ser exterminadas por esta corriente. El psicoanálisis se ocupa del inconsciente individual; la etnología, de los inconscientes culturales. No se juntan; se oponen y se cruzan en un único punto: aquel en que la cadena significante por la que se constituye la experiencia única del individuo es perpendicular al sistema formal desde el cual se conforman las significaciones de una cultura. Foucault considera que, así como la lingüística no habla del hombre mismo, tampoco lo hacen el psicoanálisis ni la etnología. De este modo, en el mismo campo epistémico en el que se creó el hombre, se pueden dar las condiciones de posibilidad de su desaparición, si el sujeto de la enunciación no lo enuncia, si las prácticas no discursivas no lo ven.

El lugar que ocupa la antropología, como analítica del hombre, sería el lugar que dejó vacío la representación. A partir de las cuatro preguntas kantianas –¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, ¿qué es el hombre?– se puede decir que la cuarta es la que recorre el pensamiento desde el siglo XIX hasta nuestros días. Kant, que había mostrado la diferencia entre los ámbitos empírico y trascendental, despertó a la filosofía de su sueño dogmático. Pero hizo que Occidente se arrobara en otro sueño: el antropológico. Obviamente, no es la pregunta en sí misma la que acuna el sueño antropológico moderno, sino la preocupación de la filosofía de la modernidad por asegurar las síntesis empíricas

(vida, trabajo, lenguaje) fuera de la soberanía del “pienso”, es decir, en lo positivo. Estas síntesis encuentran su límite en la finitud del hombre. Fue la crítica kantiana la que prescribió como tema para la filosofía el pensamiento de la finitud. Se trató, desde entonces, de definir al hombre a partir de las síntesis empíricas, mediante las cuales no se accede a un reino humano sino a una duplicación empírico-crítica (crítica no como reflexión sino como partición). Se trata de hacer valer al ser vivo que trabaja y habla como fundamento de su propia finitud.

Según Foucault, sólo se podrá volver a pensar sin ataduras antropológicas si se destruye el cuadrilátero formado por la analítica de la finitud (pensar al hombre desde las líneas impuestas por las cosas), la duplicidad empírico-trascendental (el ser empírico que es, a su vez, a priori), el juego entre el cogito y lo impensado (el que es desde su inconsciente) y el retroceso del origen (la búsqueda de un origen que siempre se escapa). Nietzsche atacó por este lado y encontró un punto en el que Dios y el hombre se corresponden. La muerte de Dios es sinónimo de la muerte del hombre. La llegada del superhombre sólo se dará en tanto realmente muera el hombre (creado por la modernidad). El hombre, esta figura epistémica que constituye un pliegue del saber desde el comienzo del siglo XIX y que un nuevo giro del caleidoscopio histórico puede hacer desaparecer.

III

EL PODER

Castigo, ¡qué cosa más singular nuestra manera de castigar! No purifica al criminal, no es una expiación, por el contrario, mancha más que el mismo crimen.

Friedrich Nietzsche, Aurora

En el pensamiento de Foucault, la temática que más claramente se dibuja como resultado de accidentes históricos es justamente la del poder. Tres son las condiciones de posibilidad del entorno social que permiten que la cuestión del poder emerja en la obra de Foucault: en primer lugar, mayo de 1968, momento en el que se produce un importante desplazamiento en el plano insurreccional; en segundo lugar, el trabajo de Foucault en el Grupo de Información sobre la Prisión, creado en 1971 a causa de las huelgas de hambre protagonizadas en enero-febrero de 1971 por los estudiantes izquierdistas encarcelados, y finalmente una lectura sistemática de Nietzsche llevada a cabo desde 1964 a 1968.

En lo social se visualizan acontecimientos lo suficientemente fuertes como para entender el giro genealógico de Foucault. Otro tanto ocurre en su vida privada. Comienza una relación amorosa con Daniel Defert, un joven intelectual comprometido con la militancia política. Dicha relación –sólida, rica y apasionada– durará hasta la muerte de Foucault y cambiará muchas cosas de su vida. La genealogía es contemporánea del comienzo de este amor.

Los textos fundamentales de la etapa genealógica son El orden del discurso, Vigilar y castigar y La voluntad de saber (también Microfísica del poder, que reúne una serie de dichos y escritos del período genealógico).

El discurso del poder

En su clase inaugural en el Collège de France, publicada luego con el título El orden del discurso, Foucault se pregunta por las condiciones de posibilidad del discurso en su materialidad de acontecimiento enunciativo.

Pero ahora hay una nueva propuesta: el poder. Foucault intenta demostrar que el discurso no es una delgada superficie de contacto, o de enfrentamiento entre una realidad y una lengua, sino un conjunto de reglas adecuadas a una práctica y que esas reglas definen el régimen de los objetos. No la existencia de una realidad per ser.[16]

Las formaciones discursivas y las modalidades enunciativas, el régimen de los objetos y el régimen de los conceptos, las estrategias, los enunciados, los cambios y las transformaciones de los discursos serios, de aquellos que se consideran verdaderos y son avalados por un corpus institucional y de saber, éstos son los temas que Foucault había trabajado en Arqueología del saber. Retoma la problemática en El orden del discurso, relacionando puntualmente sus reflexiones sobre el discurso con sus actuales preocupaciones sobre el poder.

Todo discurso se perfila según un juego contrastador de permisiones y de restricciones. La secuencia de enunciados se configura según mecanismos propios del flujo mismo de la expresión, del lugar en el que se manifiesta y del sujeto portador del discurso. La condición más general de las formaciones discursivas es que excluyen un sujeto previo de la enunciación. El sujeto es una variable o, más bien, un conjunto de variables del enunciado, una función.

El misterio insondable de un discurso que pretende explicitar los supuestos de los discursos es que está constituido por las mismas sujeciones que trata de denunciar. Por otra parte, nunca un discurso es totalmente original, nunca es absolutamente imprevisto. Es como si, desde siempre, se estuviera acunando para que un buen día surja según un orden preestablecido.

No hay discurso sin poder. No hay discurso sin deseo. El discurso es el lugar del deseo. Pero en el deseo existe ambigüedad. Es deseo de hablar y deseo, a veces, de no ser uno quien tenga que romper el silencio. Existe una contrapartida para tal temor: ahí está la institución para censurarnos, pero también para tranquilizarnos. Cada institución nos tranquiliza haciéndonos saber que nuestro discurso está en el orden de la legalidad, de las reglas, de las normas que la rigen. La institución “contiene” mi discurso mientras fija los límites del mismo, me asimila a su “orden”. La institución me coacciona y me constriñe

marcándome el rumbo que puede seguir mi discurso y señalando los riesgos que acechan más allá de esos peligros, le pone límites al deseo. Cada institución tiene tácitamente delimitado lo que se puede y no se puede decir en ella, lo que se puede y no se puede hacer.

En toda sociedad, la producción de la palabra está controlada, seleccionada y distribuida por ciertos procedimientos. La función de esos procedimientos es evitar peligros, conjurar poderes, manejar lo azaroso y esquivar la materialidad del discurso. Estas funciones son cumplidas por distintos procedimientos. Foucault llama “de exclusión” a estos procedimientos, porque son los encargados de desechar aquellas palabras que pueden tornar peligroso el poder del discurso (o los poderes que podría provocar). Estos procedimientos, además, se disponen de manera tal que se bloquee (en lo posible) la irrupción del azar en el discurrir. Y finalmente, por medio de lo que excluyen, amortizan la materialidad de la palabra en el sentido de calibrar sus efectos. Según el caso, también pueden llevarla a ser más eficaz. Existen procedimientos de exclusión internos y externos al discurso. Los procedimientos de exclusión externos son los siguientes:

lo prohibido;

la separación razón-locura;

la voluntad de verdad.

Los temas prohibidos –cada discurso mantiene los suyos– nos revelan que el discurso es el lugar donde se juegan el poder y el deseo. De lo contrario, ¿por qué temerle? El discurso traduce la lucha y también aquello por lo que se lucha. El discurso que circula, el que se acepta, el que se acredita, es el discurso de la razón. Nada descalifica más un discurso que expulsarlo de los límites de lo racional. La palabra del loco es palabra sin sentido, excluida, sin efectividad. Al loco no se lo escucha y, cuando se lo hace, se marca la diferencia: se lo escucha desde la razón, se “interpretan” sus palabras.

Hay condiciones de posibilidad que preceden al encuentro del hombre con la verdad. Cada época, cada cultura, cada episteme, tiene las suyas. Ellas son como

el límite que marca cuáles enunciados pueden ser considerados verdaderos y cuáles enunciados ni siquiera merecen ser considerados en un régimen de verdad, incluso ni para computarlos como falsos. Estas condiciones dibujan el horizonte de aparición de verdades y, aun, de falsedades. Lo que no se contiene en dichos límites no entra en la voluntad de verdad del momento, es desvalorizado, ridiculizado, desechado. En El orden del discurso se explicita que la voluntad de verdad, como otros sistemas de exclusión, se apoya en un soporte institucional. Está a su vez reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, pero es acompañada, también, por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad.

Los procedimientos de exclusión internos al discurso son:

el autor;

el comentario, y

las disciplinas.

El autor es un foco de coherencia del discurso, es unidad de significaciones. Si se analiza la función “autor”, se puede encontrar en su interior al sujeto. En ese momento, en tanto autor, es sujeto de discurso. Ese principio de coherencia que centellea desde el autor deja “en la sombra” gran cantidad de palabras excluidas, palabras no pronunciadas, palabras nunca actualizadas. Mientras que otras palabras retornarán, recurrentes, conformando su estilo. El discurso es un principio de coherencia que retorna a ciertas palabras y excluye otras –a veces– para siempre.

El comentario dice, por primera vez, lo que, en última instancia, ya estaba dicho. Continuamente se reiteran los discursos. Más aún, nunca un discurso es totalmente original. Comentar es excluir ciertas palabras en beneficio de otras que nos “protegen” con su recurrencia. El que comenta se pone a resguardo del azar. A partir de un discurso de origen, hay una doble función del comentario. Por un lado, funda una posibilidad de seguir hablando y, por otro, dice “ahora” lo que estaba silenciando “antes”. Deslizarse por los surcos del comentario

implica esquivar riesgos y, obviamente, excluir palabras que podrían ser peligrosas, molestas e ineficaces.

Otro procedimiento de exclusión, analizado en El orden del discurso, se encuentra en las disciplinas. Permite (como el comentario) reformular nuevas proposiciones, pero no cualquier tipo de proposición. Los límites son muy precisos. Las disciplinas excluyen más de lo que permiten. En toda disciplina hay objetos, métodos, proposiciones verdaderas, reglas, definiciones, técnicas e instrumentos a disposición de sus posibles participantes. El conjunto de elementos que constituye esa disciplina no está ahí para encontrarle un sentido oculto (como puede ocurrir en el comentario), tampoco para ser un foco de coherencia (como en el autor). El corpus que conforma una disciplina es anónimo. Pero es a partir de él que se pueden enunciar nuevas proposiciones relacionadas con la disciplina en cuestión y que se excluyen aquellas que le son espurias.

El tercer grupo de procedimientos de exclusión analizado por Foucault tiene que ver directamente con el sujeto que habla. Este grupo está compuesto por:

el ritual;

las sociedades de discurso;

los grupos doctrinales;

la educación.

Estos procedimientos tienen la función específica de determinar en qué condiciones se utiliza el discurso y qué reglas deben seguirse. Con ello se logra que sólo determinados individuos puedan acceder a ciertos discursos. El ritual califica al sujeto que habla, le marca su posición y el tipo de enunciados que emitirá según sea dialogante, interrogante, disertante u otros. Para ello se definen los gestos, el comportamiento, las circunstancias, los signos, las actitudes, todo aquello que acompaña al discurso y que coadyuva a su efectividad.

Ciertos sujetos son controlados en sociedades de discurso que tienen como

función producir y conservar discursos. En estas sociedades se hacen escuchar las palabras de acuerdo con los criterios de quienes ejercen el poder, y ellos lo ejercen en tanto se rigen por las reglas que gobiernan tales sociedades. Aquí la exclusión es del orden del secreto. Un grupo reducido de sujetos mantiene discursos y determina quiénes pueden compartirlos y hasta dónde, mientras que se benefician propalando un discurso público del cual sólo unos pocos saben sus reglas, sus resortes, sus secretos.

Los grupos doctrinales, en cierto modo, representan una contrapartida de las sociedades de discurso. Acá cuantos más sean los que comparten el discurso, mejor. Pero la condición es excluir aquellos discursos que los principios del grupo determinan como inapropiados. Mientras que en las sociedades de discurso la participación está restringida, en los grupos doctrinales se la expande. En unos prevalece el secreto, en los otros la difusión. Lo que sirve de continente a los miembros del grupo es compartir un mismo discurso, aceptando ciertas reglas y defendiendo determinadas verdades. En el discurso se juega cierto grado de dependencia del sujeto al grupo. Si sus enunciados son acordes con lo establecido, se mantiene la inclusión. De lo contrario, no se lo reconoce como miembro, queda fuera.

El último sistema de exclusión considerado por Foucault es el más abarcador. El sistema de educación de una sociedad es una forma policíaca de adecuación social de los discursos y de modificaciones posibles de los mismos. La educación es la encargada de distribuir, permitir y prohibir discursos. La impronta que la educación va fijando en los discursos es la que surge del intrincado juego de las fuerzas del poder y los estratos del saber. Aunque saber y poder interactúan dinámicamente, el último adquiere cierta prioridad sobre el primero.

Una vez caracterizados los procedimientos de exclusión, Foucault, en El orden del discurso, retoma otros temas trabajados en Arqueología del saber, y considera también el papel que le cupo a la filosofía como controladora de la palabra. Los tres grandes ítems desde los que la filosofía trató de cumplir esta función fueron el sujeto fundador (escritura), la experiencia originaria (lectura) y la mediación universal (intercambio).

En una filosofía del sujeto fundador, en una filosofía de la experiencia originaria o en una filosofía de la mediación universal, el discurso no es nada más que un juego: de escritura, en el primer caso; de lectura, en el segundo; de intercambio,

en el tercero. En ese intercambio, esa lectura, esa escritura, lo único que se pone en juego son los signos. El discurso se anula así, en su calidad de tal, situándose solamente en el orden del significante. Pierde su condición de generador de positividades.

Foucault en primer lugar se opone a la tesis del "sujeto fundador" que pretende que el comienzo del lenguaje corresponde a una persona lingüística. Al "yo hablo", Foucault le opondrá la preexistencia de la tercera persona, en tanto no persona. Es cierto que no existen signos sin alguien que los profiera, en todo caso sin un elemento transmisor. Para que una serie de signos exista, es preciso, según el sistema de las causalidades, un autor o una instancia productora. Pero ese autor –sujeto de la enunciación– no es idéntico al sujeto del enunciado. La relación de producción que mantiene con la formulación no se puede superponer a la relación que une al sujeto enunciante y lo que enuncia. Hay condiciones históricas que preexisten a todo comienzo de discurso. En segundo lugar, Foucault no está de acuerdo con que exista una "complicidad inicial" entre el mundo y el lenguaje: una experiencia originaria que permitiría que el lenguaje recoja un sentido que las cosas murmurarían. Habrá que deconstruir los sistemas de relaciones entre las palabras y las cosas para encontrar sus respectivas producciones. Y, en tercer lugar, Foucault no está de acuerdo con que exista una "mediación universal", en la que el significante sea la dirección principal a la que remite el lenguaje.

Oponiéndose a estas tres concepciones, Foucault parte del conjunto de enunciados como acontecimientos pertenecientes al orden de lo visible. El lenguaje viene dado en su totalidad, o no se da. Respecto de esto, sostiene que cuando se habla de un sistema de formación no se entiende únicamente la yuxtaposición, la coexistencia o la interacción de elementos heterogéneos (instituciones, técnicas, grupos sociales, organizaciones perceptivas, relaciones entre discursos diversos), sino su entrada en relación –y bajo una forma bien determinada– por la práctica discursiva.

Una condición de posibilidad del discurso es que "existe" lenguaje. Pero existe históricamente y cada época organizará el discurso según un corpus determinado. Insistir en la existencia singular y limitada del lenguaje no es negar su poder de análisis, de nominar, de mostrar, de acaecer, de ser el lugar del sentido y de la verdad. Es de destacar el ser histórico del lenguaje, el cual no se refugia en una conciencia fundadora originaria y mediadora. El lenguaje existe sistematizado según una dispersión temporal como condición de las

positividades, siendo él mismo materialidad. Una materialidad sin fecha de formulación ni espacio ocupado. Es una materialidad definida por un estado de cosas, por objetos que poseen un estatus abierto, modificable, relativo y siempre sujeto a revisión. Esta materialidad hace aparecer el enunciado como un objeto específico y paradójico, entra en unas tramas, se sitúa en campos de utilización, se ofrece a traspasos y a modificaciones posibles, se integra en operaciones y en estrategias donde su identidad se mantiene pero también puede perderse.

Para conjurar la logofilia occidental, disipar el temor al discurso como acontecimiento y tomar distancia de la soberanía del significante, Foucault propone una tarea triple: poner en duda nuestra voluntad de verdad, restituir al discurso su carácter de acontecimiento y acabar con la tiranía del significante.

Esto podría lograrse siguiendo pautas metodológicas que respondieran a cuatro principios:

Trastocamiento: analizar cortes o enrarecimientos del discurso oponiéndose a la tradición que postula una fuente única de los discursos.

Discontinuidad: pensar los discursos como prácticas que se cruzan, se yuxtaponen, se ignoran y se excluyen sin imaginar que “por debajo” corre un discurso reprimido que deberíamos liberar, un sentido oculto.

Especificidad: concebir el discurso como una “violencia” que se le hace a las cosas y no imaginarnos que es nuestro cómplice en el conocimiento, como si realmente existiera una adecuación “natural” entre las palabras y las cosas.

Exterioridad: no buscar un interior oculto en las palabras, ir desde la aparición del discurso hacia sus condiciones externas. Ellas son su manifestación en las prácticas discursivas y no discursivas. Las condiciones externas presentan límites, regularidades, series aleatorias.

Estos cuatro principios se disponen según dos conjuntos:

Crítico: utiliza el punto de trastocamiento que pretende cercar las formas de exclusión y delimitación, de apropiación, para mostrar a qué necesidades responden, cómo reaccionan, cómo se modifican y se desplazan. Se trata de comprender cómo se producen los mecanismos que excluyen ciertas palabras o ritos de los distintos discursos.

Genealógico: utiliza los puntos de discontinuidad, especificidad y exterioridad y estudia cómo se han formado los discursos, qué papel cumplieron los sistemas de coacción, detecta las series de enunciados y la norma específica de cada uno, busca sus condiciones de aparición, crecimiento y variación. Analiza la relación entre acontecimientos y discursos o, mejor dicho, analiza los discursos en tanto acontecimientos.

El análisis debe regirse por cuatro nociones:

Acontecimiento:el estatuto del discurso como acontecimiento es su materialidad. El acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos Y, sin embargo, no es inmaterial. Es en el nivel de la materialidad donde cobra siempre efecto y, como es efecto, tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales. No es el acto ni la propiedad de un cuerpo. Se produce como efecto y se dispone materialmente.

Serie: no se trata de la sucesión de los instantes del tiempo ni de la pluralidad de los sujetos pensantes, sino de cortes que rompen el instante y dispersan el sujeto en una pluralidad de posibles posiciones y funciones. Estas series de relaciones no son del orden de la sucesión (o de la simultaneidad) sino de las sistematizaciones discontinuas.

Regularidad: en la medida en que las discontinuas series discursivas mantienen cierta regularidad, no se puede establecer entre sus elementos nociones de causalidad mecánica o forzocidad, hay que admitir la introducción del azar como categoría en la producción de los acontecimientos.

Condiciones de posibilidad: su búsqueda permite circunscribir el "lugar" del acontecimiento, los márgenes de aleatoriedad, las prácticas que los

constituyeron, en qué condiciones históricas se producen ciertos discursos y cómo ellos, a su vez, modifican dichas condiciones.

Estas cuatro nociones propuestas por Foucault se oponen a las nociones con las que a su criterio se ha manejado, en general, la historia de las ideas. Ellas son creación, unidad, originalidad y significación. Donde la filosofía tradicional vería un punto de creación, Foucault verá un acontecimiento, obviamente, histórico. Donde se pretendía unidad (de día, de época, de tema), él verá series de acontecimientos. A lo que se llamaba originalidad, Foucault lo llamará regularidad para tratar un tema y, finalmente, lo que la filosofía tradicional interpretaba como significación de los acontecimientos, Foucault lo analizará como condiciones de posibilidad histórica.

Así como Arqueología del saber es el punto de inflexión entre la arqueología y la genealogía, El orden del discurso es el texto puente entre dos maneras distintas de concebir el poder. En esta primera instancia genealógica, Foucault concibe el poder negativamente. La noción del poder como represión, tributaria de las corrientes culturales vigentes en su juventud, se marca fuertemente en ese texto. La imagen de un poder específicamente represivo será –más adelante– para Foucault, una imagen pobre. Ésta permite ver solamente ciertas terminales del poder y no su funcionamiento. El poder tal como aparece representado en El orden del discurso no puede funcionar todavía como un criterio válido que permita encontrar un principio explicativo para la historia discursiva e institucional. A partir de El orden del discurso e, incluso, cumpliendo varios de sus objetivos programáticos. Foucault va a comenzar a analizar las relaciones de poder, su producción, cómo juega en tanto condición de posibilidad del saber y –posiblemente lo más interesante a nivel filosófico– cómo se constituye su dispositivo en tanto diagrama de fuerzas. El orden del discurso, en cierto modo, es el a priori histórico de la genealogía. Cuando haya logrado sus frutos más elaborados (después de Vigilar y castigar), Foucault dirá que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay de productor en el poder. Cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder, se identifica el poder a una ley que dice no. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir que no, no se lo obedecería. Lo que hace que se acepte el poder es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos. Es preciso

considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social. Su función, en principio, no es represiva.

Pensar desde Nietzsche

La descripción genealógica, que se apoya en la arqueológica y la completa, se maneja no sólo con métodos sino también con temáticas nietzscheanas. Analizaré, ahora, la estrecha relación que existe entre esta etapa de la obra de Foucault y la concepción histórica de Nietzsche, así como la deuda de Foucault respecto de la Genealogía de la moral.

Transcribo dos metáforas, una de Foucault y otra de Nietzsche:

La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces escritas.[17]

El gris, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura del pasado.[18]

Este juego de metáforas está al servicio del reconocimiento foucaultiano a la genealogía de Nietzsche. Foucault concibe el poder como un diagrama, como un dispositivo en el que se relacionan fuerzas. Éstas son, a la vez, activas y reactivas. Esta construcción teórica implica una novedad respecto de los trabajos anteriores. Pero, en su manera de interrogar la historia, en el manejo erudito del material y en el rechazo de categorías ideales en beneficio de constataciones positivas, sigue vigente la metodología anterior. Acerca de esto, Foucault dice que lo que le faltaba a su trabajo sobre el régimen discursivo era estudiar los efectos de poder propios del juego enunciativo. En el punto de confluencia entre Historia de la locura y El nacimiento de la clínica se encontraba, bajo dos

aspectos muy diferentes, ese problema central de poder que todavía no había aislado suficientemente. “¿De qué he podido hablar, por ejemplo, en Historia de la locura, o en El nacimiento de la clínica, si no era del poder?”.[19]

Su teoría se dibuja sobre la trama de la historia. Lo hizo en la arqueología, lo hace en genealogía y lo hará en la ética. Teje sus pensamientos con los hilos de la erudición. Más que la “historia oficial”, le importa la recopilación de los datos que muestran lo “bajo”, lo irrisorio, lo irónico que suele encontrarse en los comienzos de lo que, en determinado momento, logra convertirse en un discurso verdadero, serio, respetable, en detrimento de cualquier otro discurso que se pierde o se acalla para siempre. Foucault aclara que parte de un problema en los términos que se plantea actualmente e intenta hacer su genealogía. “Genealogía” quiere decir realizar el análisis partiendo de una cuestión presente. Desde la cuestión presente, retrotrayéndose en la historia, se persiguen emergencias anteriores de prácticas discursivas y no discursivas objetivadas por el análisis. Retoma el tema nietzscheano de la diferencia entre origen e invención (Ursprung y Enfindung). Es obvio que todo concepto, toda palabra, toda práctica, ha tenido un comienzo. Lo tuvieron los “ideales”, la “razón”, la “moralidad”, la “poesía” y la “ciencia”. La genealogía de Nietzsche se niega a otorgar un origen metafísico con significaciones ideales. Se le niega al origen raigambre metafísica. “Comienzo” significa “invención”, en el sentido de “producción humana” en un determinado momento de la historia.

Buscar el origen metafísico sería pretender encontrar algo dado necesariamente. Sería considerar que los vericuetos históricos por medio de los cuales surgió realmente lo dado no son más que contingencias, trampas, disfraces, máscaras que esconden una identidad esencial. Cuando, en realidad, lo que se encuentra en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen –es la discordia con las otras cosas, a veces es el disparate–.

La utilización de la palabra “origen” en la tarea genealógica es sinónimo de comienzo, invención histórica, producción en el tiempo. No cabe utilizarla si con ella se connota fundamento, esencia, lugar de la verdad. No existe un fundamento originario, ni una esencia dada anterior a la exterioridad, ni una verdad que anteceda al conocimiento positivo de algo. Hay, sí, una invención (Enfindung) que se deja ver o que surge de la confrontación histórica. El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen. Para hacer genealogía hay que atender a las nimiedades y los azares de los comienzos, “revolviendo los bajos fondos”. No para descubrir un germen todavía vivo que

alentaría en las formas hoy vigentes, a la manera de la “evolución” de una especie, o del “destino” de un pueblo, sino para mantener lo que alguna vez aconteció en la difusión propia de su constitución. Se descubre, así, que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente. Descubrir esto es convertir la investigación histórico-filosófica en crítica. Crítica en el sentido de Nietzsche, cuando se refiere, por ejemplo, a la crítica de los valores y dice que si necesitamos una crítica de los valores morales es porque hay que poner alguna vez en entredicho el valor de esos valores –y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias en las que aquéllos surgieron, en los que se desarrollaron y modificaron–. Esto permite ver la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido, como freno, como veneno; tal conocimiento, hasta ahora, ni ha existido ni tampoco se lo ha deseado.

Foucault analiza la noción nietzscheana de Herkunft como fuente o procedencia, en relación con la sangre y la tradición entre aquellos que se encuentran en un mismo nivel. El cuerpo es el lugar de la Herkunft, donde se encuentra la marca actual de los sucesos pasados; de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrecruzan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto. El cuerpo es la superficie de inscripción de los sucesos, el lugar de disociación del yo. Él mismo no es unidad sustancial sino volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo.

Mientras que Herkunft connota la fuente como marca actual, la Entstehung designa la emergencia del acontecer. No se puede dar cuenta de la emergencia por la marca actual (Herkunft). Lo último no es más que un episodio. Foucault retoma el discurso nietzscheano y comenta que el ojo (antes de servir para la contemplación) sirvió para la caza y la guerra; el castigo (antes de ser ejemplar) fue sometido poco a poco a la necesidad de vengarse. La metafísica obliga a creer en el trabajo oscuro de un destino que buscaría manifestarse desde el primer momento. La genealogía, en cambio, trata de restablecer los diversos sistemas de sumisión.

La emergencia aflora en y desde un determinado estado de fuerzas. El análisis debe mostrar la tensión entre ellas, su “puesta en escena” es una no-escena. No

hay un espacio cerrado en el que se produzca el enfrentamiento. El enfrentamiento mismo es el lugar. De la dominación de unos hombres por otros surge la diferenciación de los valores. De la dominación de una clase por otra surge la idea de libertad. De imponerles a las cosas una duración que no tienen, surge la lógica. La emergencia se produce en un no-espacio. El juego de dominación es una no-relación. Las expresiones “emerger en un no-espacio” y “dominar en una no-relación” necesitan ser puntualizadas sin ser referidas a la dimensión espacial concreta; la especificidad de estos conceptos hace que, a veces, se diga “espacio de emergencia” aun cuando se emerge de un “no-espacio”. Una vez aclarado que este espacio no connota límites físicos, el sentido correcto cae por su peso.

El devenir de eso que se llama “humanidad” es un compendio de interpretaciones. La genealogía intenta hacer la historia de alguna de esas interpretaciones. Para ello, la emergencia debe aparecer como suceso. En Foucault, “suceso” no debe entenderse como mero fenómeno, en el nivel de “hecho salvaje” o como pura percepción cruda que nos asaltara desde las cosas mismas, sino como “acontecimiento”. Éste, además de ser visible, está imbricado en las prácticas discursivas. La arqueología establece que el dominio de los enunciados articulado según el a priori histórico es un volumen complejo, en el que se diferencian regiones heterogéneas, y en el que se despliegan, según unas reglas empíricas, unas prácticas que no pueden superponerse. En lugar de ver alienarse, sobre un gran libro mítico de la historia, palabras que traducen pensamientos constituidos antes y en otra parte, se tiene, en el espesor de las prácticas discursivas, sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos.

No existen “hechos en bruto” ni verdades transhistóricas. En la genealogía nietzscheana, como en la de Foucault, el interés no se orienta hacia la elaboración de invariantes sino hacia la utilización de variantes que disuelven todos los racionalismos. Se trabaja con positividades, las cuales van mucho más allá y mucho más acá de las palabras abstractas y de los meros hechos. Más allá, porque buscan en los hechos para encontrar sus condiciones de posibilidad; y más acá, porque intentan desatar la urdimbre en la que se formaron. La obra como individualidad, que conserva su fisonomía a lo largo del tiempo, no existe. Sólo existe en relación con cada uno de los interpretadores. Lo que existe, en cambio, es la materia de la obra, pero esa materia no es nada hasta que se convierta en una u otra cosa, gracias al interjuego de las relaciones.

Entre los análisis históricos que Foucault realiza siguiendo el modelo nietzscheano, tiene prioridad el de la constitución del sujeto. Aparece en la arqueología (sujeto de saber), en la genealogía (sujeto de poder), en la ética (sujeto moral). En La verdad y las formas jurídicas Foucault dice:

Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento.[20]

La historia "efectiva" al estilo Nietzsche-Foucault no da por supuesta ninguna constante, ni teleología, ni progreso, ni razón rectora, ni verdad final, ni desarrollo del espíritu, ni sujeto invariante. Eso pertenece al juego de lo mismo al reencontrarse con la Conciencia, con el Ser, con el Sentido invariable, con la Providencia. La historia no ilumina parcelas de una especie de armonía preestablecida. El saber no abarca totalidades, más bien advierte cortes o tajos. Ellos pueden mostrar discontinuidades históricas. Pero esto tampoco garantiza que en la historia todo sea discontinuidad. Foucault declara haberse sorprendido porque en una edición del Petit Larousse lo definen como "filósofo que funda la teoría de la historia sobre la discontinuidad". El hecho de que, a partir de sus análisis, Foucault concluya que existen formas empíricas del saber (también pueden ser de otros campos), que no obedecen a desarrollos continuos sino a nuevos regímenes en los discursos considerados verdaderos, no significa que todo es discontinuidad. El mismo empeño puesto para marcar "cortes" y "fracturas" es empleado también para destacar "persistencias" o "continuidades".

Para Foucault, la ontología histórica (y no la historia de las discontinuidades) surge del planteo kantiano expresado en Qué es la Ilustración. Ahí Kant, en tanto filósofo, se ocupa del presente, de su presente. Transforma una filosofía de vieja raigambre universalista en reflexión sobre su momento histórico. En el caso de Kant, no se abandona lo primero. En el caso de Foucault, se le da prioridad a lo segundo. Esta ontología foucaultiana del presente no pretende fundamentarse en una metafísica sino en la historia. Pero no es una historia racionalista que subsume los sucesos singulares en un encadenamiento teleológico sino una

historia “efectiva” que recorta el suceso en su unicidad aleatoria, en la cual la necesidad no depende sino de la fortuna. Pero este azar no es una simple “tirada de dados”. El suceso, por aislado que parezca, por “raro” que sea, se inserta siempre en una encrucijada de sucesos. El metafísico puede tener la “conciencia tranquila” al abarcarlo todo. El ontólogo-historiador, por el contrario, sabe que siempre cometerá una “injusticia teórica”. Sólo podrá acotar ciertas parcelas de la realidad (locura, clínica, prisión, determinadas éticas). También Nietzsche supo de esta “injusticia” de la perspectiva. Es la opción de quien elige pensar desde positividades, en detrimento de las totalidades abarcadoras de la especulación pura. Querer liberarse de una historia suprahistórica es una cuestión de elección que, como cualquier elección, implica posibles beneficios pero también riesgos y pérdidas.

El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia.[21]

Nietzsche utiliza tres concepciones de la historia, que se oponen a la visión platónica del devenir humano. Un uso paródico y destructor de la historia que niega la reminiscencia, un uso destructor de identidades que se opone a la historia como continuidad y un uso sacrificial de la verdad que se opone a la historia como conocimiento. La historia como reminiscencia se rechaza en tanto borra el camino de la vida y sus creaciones por medio de la veneración del pasado. A la historia como continuidad se la debe rechazar porque aplasta la creatividad, niega la posibilidad del invento, no tiene en cuenta el azar. Finalmente, a la historia como conocimiento neutro se la debe impugnar porque es una máscara que oculta que la voluntad de conocer es también voluntad de poderío. A esta última historia, Nietzsche le reprocha el desligarnos de todas nuestras fuentes reales y de sacrificar el movimiento mismo de la vida a la preocupación de la verdad.

Foucault no sólo organiza su genealogía teniendo en cuenta las críticas de Nietzsche a la historia tradicional, también aborda problemáticas trabajadas específicamente por Nietzsche: la culpa, el castigo, la crueldad, la falta, la ley, la pena, la justicia. Desde su primer libro, El nacimiento de la tragedia, Nietzsche se preocupa por desentrañar los engaños del conocimiento, tal como el

conocimiento se ha desarrollado en Occidente. Apolo, el dios de la representación, de la apariencia, es el que preside el tipo de saber del que somos tributarios. La paradoja actual reside en que ya no disponemos del ímpetu de lo dionisíaco que –en el pasado– enfrentaba lo apolíneo a lo vital. Desde el momento en que nos disponemos a conocer, debemos hacerlo a través de la representación. Es decir, a través de mediciones.

Esta vertiente del pensamiento nietzscheano atraviesa, de manera sutil, todo el contenido de Las palabras y las cosas (en relación con la crítica de la representación). En los textos propios de la genealogía, la presencia de Nietzsche se hace contundente. Foucault trabaja a partir de La gaya ciencia, Consideraciones intempestivas, Aurora, Más allá del bien y del mal, Voluntad de poder y, específicamente, La genealogía de la moral.

Nietzsche en el prólogo de su Genealogía se hace una pregunta: “¿Quiénes somos nosotros en realidad?”. Más adelante agrega: “En lo que a nosotros se refiere no somos «los que conocemos»”. Para saber quiénes somos deberemos buscar, más bien, del lado de la moral. En la segunda parte de La genealogía de la moral Nietzsche hace un “desmontaje” o una “deconstrucción” que es, a la vez, una desmitificación de la noción de responsabilidad. Esto lo lleva a una génesis de la “pena”, pasando también por la noción de “culpa” o “deuda”.

“Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas, ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?”[22] Éste es el auténtico problema, porque existen fuerzas poderosas que actúan en contra de la posibilidad de hacer promesas. La capacidad de olvido no es una fuerza paralizante (vis inertatiae), sino una fuerza activa, diligente, impulsora. El olvido es una facultad de inhibición, una asimilación anímica. En nuestra conciencia permanece únicamente lo asimilado, lo asumido. En función de ello, se rechaza lo no elaborado. Es como si se cerraran puertas y ventanas a gran parte de lo vivido, para poder aceptar, asimilar cosas nuevas, incluso, para poder sobrevivir. El olvido es como la digestión corporal: tritura, pulveriza, deshace las experiencias, las asimila. Así como el cuerpo descompone la comida y la despide quedándose sólo con lo poco que realmente le sirve, la conciencia tritura las experiencias, conservando tan sólo lo que le es útil, aquello que le permite seguir adelante.

El olvido es como un cancerbero que trata de mantener el orden anímico para

que la felicidad tenga lugar. Sin capacidad de olvido no habría felicidad, ni jovialidad, ni esperanza, ni siquiera orgullo. ¿De qué podría enorgullecerme si continuamente recordara todas mis humillaciones? ¿Qué esperanza me puede quedar si delante de mí, como proyectados en una pantalla, se me aparecieran todos mis fracasos? ¿Qué jovialidad podría mantener si recordara todas y cada una de mis decrepitudes? Nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica. Oligárquico en tanto gobierno de unos pocos, pues se trata de lo poco que le queda al organismo para poder gobernarse con eficacia. Respecto de lo vivido, el hombre es oligárquico. Sólo le quedan unos pocos recuerdos: aquellos que le posibilitan seguir viviendo, aquellos que permiten salir del infierno de la desesperación.

Nietzsche compara al hombre al que no le funciona bien la capacidad de olvido con un dispéptico, alguien que no digiere, que no asimila. Este ser, forzosamente, tiene que estar malhumorado, entristecido, inclinado al pesimismo. Sólo olvidando se puede vivir el presente. He aquí la paradoja: el animal olvidadizo por naturaleza, el animal centrado en la vigorosa salud del olvido, ha desarrollado, en sí, una facultad opuesta: la memoria. Con ella se coloca en suspenso la capacidad del olvido. “Criar un animal al que le es lícito hacer promesas.” Esto, para Nietzsche, es una gran contradicción. Hacer promesas es extraño y antinatural. No sólo es un atragantamiento, una mala digestión de algo que no se asimiló, que no se olvidó, sino también un activo seguir conservando ese algo. Esta palabra, “conservar”, es una manera común de aludir a las promesas: “conservar la palabra”, “guardar la promesa”. Conservar, empeñar, guardar la promesa, es seguir queriendo lo querido. Se pregunta Nietzsche de dónde salió este engendro, quién espontánea, auténticamente, puede seguir –para siempre– seguir queriendo lo querido.

Los seres humanos tenemos la capacidad de olvidar. Ella debe ser abandonada cuando se hacen promesas. No se trata de algo pasivo, de algo que quedó ahí grabado y no se puede sacar de encima. No es algo que “me penetró” y, simplemente, está ahí. No es un simple depósito. Es un activo no querer-volver-a-liberarse, un seguir queriendo en el tiempo, una auténtica memoria de la voluntad. De manera que entre el originario “yo haré”, “yo quiero” y el llegar al acto, el hacer efectiva la voluntad (transcurrido el tiempo) hay un mundo de cosas y circunstancias. En el momento en que se promete, se puede querer realmente lo que se promete. Hay una disposición para llevar a cabo lo que, entonces, se quiere con toda el alma. Se quiere fuertemente aquello que se está prometiendo. Parece imposible que –más tarde– se pueda dejar de querer esto

que –ahora– se quiere con tanta intensidad. No quiero otra cosa más que esto. Lo deseo, lo cumpliré. Pero, a continuación, debo seguir viviendo. Debo irme. Cierro la puerta. Camino. Me encuentro con otra gente, con otras circunstancias. Duermo, me alimento, me gratifico, sufro, en fin, vivo. Un mundo de circunstancias y de cosas me alejan naturalmente, casi sin darme cuenta, del momento aquel de la promesa. De pronto, tengo que cumplir la promesa. Mi promesa, la que yo hice. No obstante, ¿qué tengo que ver yo con el yo que era cuando hice la promesa?, ¿por qué tendría hoy que cumplir aquella lejana promesa? Cuando hice la promesa realmente quería cumplirla. Pero, hoy, mi deseo ya no pasa por ahí. En el lapso transcurrido entre el momento en el que prometí y éste, en que debería cumplirla, he hecho otras promesas. Eran tan auténticas, en su momento, como auténtica fue la que hice antes y ahora me resulta extraña. Como extrañas me resultarán, tal vez, las demás promesas que, no obstante, deseaba cumplir cuando las formulé.

Este disponer anticipadamente del futuro presupone varias cosas. El hombre no puede haber llegado abruptamente a anticiparse a lo que aún no es. Para que esto ocurriera, el hombre tuvo que volverse calculable, regular, necesario. Para comprometerse, para representarse a sí mismo como futuro y formular promesas, el hombre ha tenido que constituirse en un ser regularizado. Hay un trabajo del hombre sobre sí mismo realizado en el más largo período de constitución del género humano. Este trabajo es llamado “prehistórico” por Nietzsche. Es el que justifica esta extraña capacidad de hacer promesas. Está amasado con dureza, tiranía, estupidez e idiotismo. Es un verdadero chaleco de fuerza social que logró que el hombre se tornara calculable.

Toda idea nueva que se impone, que se imprime en el hombre, lleva el sello de la locura. Imponer una costumbre es locura. Existen ritos absurdos, cuya única finalidad es recordar que hay que seguir conservando las costumbres. Nietzsche cita ciertos rituales que, en algunas culturas, no tienen finalidad aparente. Su finalidad, concluye, es mantener el recuerdo del cumplimiento de las costumbres. Se ha obligado al hombre a hacerse uniforme, ajustado a reglas, necesario, es decir, calculable. Fue a través de un largo proceso que el hombre, en tanto calculable, se hace responsable. Tener responsabilidad es el orgulloso reconocimiento de una extraña libertad sobre sí mismo y sobre su destino. Puedo disponer de mis actos futuros. Hago promesas. En cierto modo, soy dueño de mi destino. Yo lo decido, puesto que puedo disponer lo que haré mañana. El responsable mira con desdén a los “perros flacos” que no cumplen con su palabra. La responsabilidad ha sido grabada en el hombre de tal manera que se

ha convertido en instinto; este instinto es llamado conciencia.

¿Cómo se llegó a la conciencia?, ¿cómo se gestó este instinto antinatural?, ¿cómo se transformó este entendimiento obtuso, aturdido, con capacidad activa de olvido, en algo que promete y recuerda? Sólo pudo ser a través del dolor. "Sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria."[23]

A partir de esta concepción nietzscheana se podría pensar un ejemplo: existen varios acontecimientos agradables en un día, pero es suficiente que se produzca uno ingrato para que él marque mi día. Ese acontecimiento desagradable es el que merece la piedra negra de los latinos. El dolor marca más que la alegría. Los hombres descubrieron lo indeleble del dolor.

Los sacrificios, las mutilaciones, todos los crueles rituales se originan cuando el hombre descubre que el dolor es un poderoso medio para auxiliar a la memoria. Nietzsche ironiza utilizando una frase que estaba en boga en su época: "Alemania, pueblo de pensadores y poetas". Basta echar una mirada a las antiguas reglas penales para darse cuenta del esfuerzo en sangre y martirio que costó forjar un pueblo de pensadores. Un pueblo serio, objetivo, confiable y de mal gusto. Se inventaron suplicios terribles para dominar los "bajos" instintos plebeyos y la rusticidad de ese pueblo. Se instrumentó el suplicio de la rueda, el descuartizamiento, el hervir a una persona en aceite o vino, el desollar vivo, el entregar un cuerpo envuelto en miel al sol y a los insectos. Tales procedimientos acabaron por hacer retener en la memoria cinco o seis "no quiero". Éstos constituyen lazos entre los hombres que les permiten gozar de las ventajas de la sociedad. Con este "ayuda memoria" se llegó a la razón, la reflexión y al dominio de los afectos.

Nietzsche juega con los dos sentidos que tiene en alemán la palabra Schuld ("culpa" y "deuda"). Durante mucho tiempo se impusieron penas, no con la idea de Schulden, de tener deudas, sino por el impulso furioso que genera un perjuicio sufrido. No se trataba, entonces, de "hacer pagar", sino de descargar la cólera del agraviado. Esto comienza a modificarse cuando surge la idea de que todo perjuicio tiene su equivalente y puede compensarse incluso con dolor. En los márgenes de la relación acreedor-deudor se constituye el sujeto de derecho, el cual remite a las relaciones de compra, venta, cambio, comercio y tráfico. En estas relaciones se encuentra el origen de la promesa. Hay que forjar una memoria capaz de hacer promesas. El deudor, para infundir confianza al acreedor, ofrece garantías: su cuerpo, su mujer, su vida, la salvación de su alma.

Este haz de relaciones de fuerzas, por un lado, y de formación de conceptos, ideas o nociones, por otro, es reelaborado, en el pensamiento de Foucault, como diagramas que interactúan con estratificaciones, como relaciones de poder que operan con formas de saber incidiéndose mutuamente.

En La genealogía de la moral se considera el hecho de que hubo tasaciones legalmente establecidas en cuanto a la cantidad de carne que había que cortar o con qué parte del cuerpo pagar lo adeudado. La Ley de las Doce Tablas establece que se corte "más o menos" según la deuda y que no se debe cometer fraude al cortar. Si me debes y no puedes pagar, me pagas con tu trabajo, tu mujer, tus hijos o tus bienes. Si no posees ninguna de esas cosas, me pagas con un trozo de tu carne, o con el espectáculo de tu suplicio, o con tu cadáver. Hay una traslación desde la compensación de la deuda al sentimiento de bienestar que me produce sentir que el deudor sufre. Nada puedo hacer en mi beneficio económico con un trozo de carne humana. Pero me gratifico al ver sufrir al deudor.

Si el acreedor es de clase baja, su ensañamiento es mayor. Se siente gozoso con este delicioso bocado que le permite disfrutar de un "derecho de señores". Humillar al otro lo hace sentir superior. Hegel decía que nada grande en el mundo se hace sin pasión. Nietzsche considera que nada grande se ha hecho que no esté, en su comienzo, salpicado de sangre. El imperativo categórico kantiano también huele a crueldad. Es muy largo el camino que el hombre debió recorrer para llegar al ángel. En este penoso camino se le han estropeado el estómago y la lengua. Ésa es la causa de que le repugne la alegría y la inercia del animal. La vida, al hombre, se le vuelve insípida. Sin crueldad siente que no hay fiesta. La verdadera fiesta es hacer sufrir. Como, por otra parte, la conciencia es una producción humana, según se fue agudizando la conciencia del dolor, se lo fue incrementando.

En esta trama se entreteje también el consuelo, el cual tiene dos grados, a saber: en el primer grado el hombre ve en todo malestar, en toda calamidad, algo por lo cual debe hacer sufrir a otro, sea quien sea; así es como se da cuenta del poder que tiene todavía, y esto lo consuela. En el segundo grado el hombre ve en todo mal y en toda calamidad una especie de castigo, es decir, la expiación de la falta y el medio de desembarazarse de la "mala suerte", de un hechizo real o imaginario. Esto ocurre respecto del propio sentimiento. Respecto del sufrimiento ajeno, Nietzsche sostiene que ver sufrir produce bienestar, hacer sufrir más bienestar todavía –ésta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano, demasiado humano–. Sin crueldad no hay fiesta: así lo

enseña la más antigua, la más larga historia del hombre. En la pena existen muchos elementos festivos.

La moralización logró que el hombre se avergüence de sus instintos. Lo absurdo del sufrimiento provoca el impulso de buscarle sentidos al sufrimiento. Para el cristiano, el sufrimiento no es absurdo porque introduce en él toda una maquinaria de salvación. Tampoco lo era para el hombre ingenuo arcaico, que inscribió el sufrimiento en relación con el espectáculo que ofrecía o a quienes lo causaban. Fue la necesidad de espectadores secretos lo que llevó al hombre a inventar dioses para darle sentido a sus sufrimientos. Posiblemente, algunas de nuestras invenciones de hoy son sustitutos de aquellos inventos originarios de justificación del dolor: la vida como enigma o como problema de conocimiento. Las crueldades (por ejemplo, de la época homérica) eran “festivales para los dioses”. Para Nietzsche, como los griegos pertenecían a un pueblo de actores, en la época clásica –cuando ya no tenían como espectadores a los dioses– los filósofos inventaron la moral. Crearon la voluntad libre. Grecia monta el gran espectáculo de la moral. El modelo de “la moral como espectáculo” ha sido tomado por Foucault para el análisis del “castigo como espectáculo” en el Antiguo Régimen. Para los griegos, los espectadores eran los dioses, para la Época Neoclásica europea, será el pueblo. También en Foucault el espectáculo se tornará secreto. Se levantarán paredes alrededor del patíbulo. Jueces y reformadores sentirán el “pudor de castigar”. La venganza se trocará en “recuperación social”.

Nietzsche, cuando realiza la genealogía del orgullo, otorga mucha importancia a la vista. En el pensamiento de Foucault, la vista, lo visible, cobra un papel fundamental. Se trata, nada menos, de una de las dos formas constitutivas del saber. La otra forma, lo decible, es también tributaria de la genealogía nietzscheana. Nietzsche, en general, parte de lo decible para realizar sus análisis genealógicos, pero nunca descuida lo visible (espectáculo, tortura, ejemplaridad). En Foucault lo visible juega paralelamente con lo decible –y con primacía de éste– en la estratificación de los saberes. Vista y palabra son analizadas por Nietzsche cuando aborda el tema del orgullo. El hombre se designa como el ser que mide valores. La compraventa (trueque, intercambio) es más antigua que cualquier otra forma de organización social.

Para Nietzsche los sentimientos, los conceptos y los ideales son resultado de prácticas históricas, han surgido en determinado momento, no remiten a ninguna eternidad. He aquí el germen de la categoría foucaultiana de discontinuidad. No

obstante, existen formas sociales que permanecen o resurgen. Foucault se ha preocupado especialmente por los resurgimientos y por las permanencias de prácticas similares atravesadas por sentidos diversos (un ejemplo de lo primero, la indagación como forma jurídico-cognitiva; de lo segundo, la relación con el propio cuerpo en distintas épocas). La discontinuidad se refiere a los cortes de significación, de sentido, de "progreso". Se niega que una teleología trascendente recorra o atraviese los hechos históricos.

La comunidad que, en determinado momento, le otorga una importancia especial a ciertas infracciones, en otros momentos las tolera o, incluso, las fomenta. Esto, según Nietzsche, puede rastrearse en el desarrollo del derecho penal. Desde él, no resulta impensable "una conciencia de poder de la sociedad en la que le fuese lícito permitirse el lujo más noble que existe – dejar impunes a quienes han dañado".[24] A partir de tal conciencia, Nietzsche llega a la noción de gracia, es decir, el privilegio que pueden dar los más poderosos. Ella lleva, entre otras cosas, a la aceptación generalizada de algunas "irregularidades". Foucault detecta esta práctica en nuestras sociedades:

Creo, en efecto, que la fuerte intolerancia de la población respecto del delincuente, que había intentado instaurar la moral y la política del siglo XIX, se está desmoronando. Se aceptan cada vez más ciertas formas de ilegalismos, de irregularidades. No solamente aquellos que eran aceptados o tolerados otras veces, como irregularidades fiscales o financieras, con los que la burguesía ha vivido y mantenido las mayores relaciones, sino la irregularidad que consiste, por ejemplo, en robar un objeto en una tienda.[25]

Nietzsche, al hacer la genealogía de la pena, afirma que lo que menos importa, en primera instancia, es el daño inmediato que el deudor ha causado (como creían los genealogistas ingleses). El que no paga es, ante todo, un "infractor", alguien que rompe con la totalidad establecida por el contrato. Por esto, no sólo perderá las ventajas que la sociedad le ofrecía sino que se le recordará la importancia de vivir dentro de la ley. ¿Cómo se hace esto? Nietzsche contesta que se lo expulsa fuera de la ley. La "pena" es, en este nivel de las costumbres, sencillamente la copia del comportamiento normal frente al enemigo odiado, desarmado, sojuzgado, quien ha perdido no sólo todo derecho y protección, sino

también toda gracia: es decir, el derecho de guerra y la fiesta de la victoria. Así se explica que la misma guerra (incluido el culto de los sacrificios guerreros) haya producido todas las formas en que la pena se presenta en la historia. Lo que se ha ido incrementando cada vez más en el desarrollo del derecho penal es la consideración de que todo delito es pagable. Esta generalización –burda, para Nietzsche– tiene su punto de arranque en una ramplona moral de mercaderes.

Otra crítica que le hace Nietzsche a los genealogistas ingleses tiene que ver con la confusión entre finalidad y causa. Descubren, o creen descubrir, una finalidad en una práctica y, luego, la remiten a la causa de esa práctica. La venganza, por ejemplo, es descubierta como la utilidad (finalidad) de la pena y, automáticamente, lo establecen como la causa de la pena. Para Nietzsche, la causa genealógica de algo y su finalidad son cosas totalmente separadas. Se puede conocer la utilidad de algo e ignorar totalmente su causa. Así como el ojo estaba hecho para ver y la mano para agarrar. También se ha imaginado de este modo la pena, como si hubiese sido inventada para castigar. El desarrollo de algo, más que un progreso hacia una meta, es una sucesión de sujeciones y resistencias, así como el resultado de efectuar acciones contrarias. El progreso aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un poder más grande, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. He aquí uno de los soportes teóricos de Foucault para su elaboración de una "microfísica del poder" y su crítica a la noción de progreso.

Nietzsche tiene en cuenta, especialmente, dos aspectos de la pena:

lo duradero de la misma (cierta secuencia rigurosa de procedimiento), y

lo fluido (el sentido, la finalidad, las expectativas que se depositan en ella).

También estos dos aspectos son tomados en cuenta por Foucault en sus estudios sobre las formas jurídicas a través del tiempo, tanto respecto de sus continuidades o resurgimiento como de sus discontinuidades. En relación con lo fluido, con el sentido, o la finalidad de la pena, Nietzsche descubre una multiplicidad de asignaciones posibles. Produce una lista (que considera incompleta) de algunos sentidos de la pena. Considera que esa lista debe imprimirse en una especie de cuadro de doble entrada, porque algunos sentidos

pueden coincidir en el tiempo y otros se fueron dando “a través” del tiempo. Se puede reconocer aquí una de las vertientes de la noción foucaultiana de “verticalidad de los discursos”, según la cual se encuentran coincidencias en ámbitos diversos, así como diferenciaciones en un mismo ámbito, en una misma época. Y otro tanto puede ocurrir en épocas disímiles, donde emergen formas de otros períodos rastreables históricamente y no necesariamente sucesivas.

Algunas de las finalidades de la pena, para Nietzsche, serían las siguientes:

neutralización de los peligros;

impedimento de un daño posterior;

pago al damnificado;

aislamiento para prevenir una perturbación del equilibrio;

para inspirar temor;

para compensar con dolor supuestas ventajas disfrutadas;

para segregar (como exclusión);

para gozar (como fiesta);

para hacer recordar (imprimir una “memoria”);

como pago de honorarios;

como venganza;

como declaración de guerra;

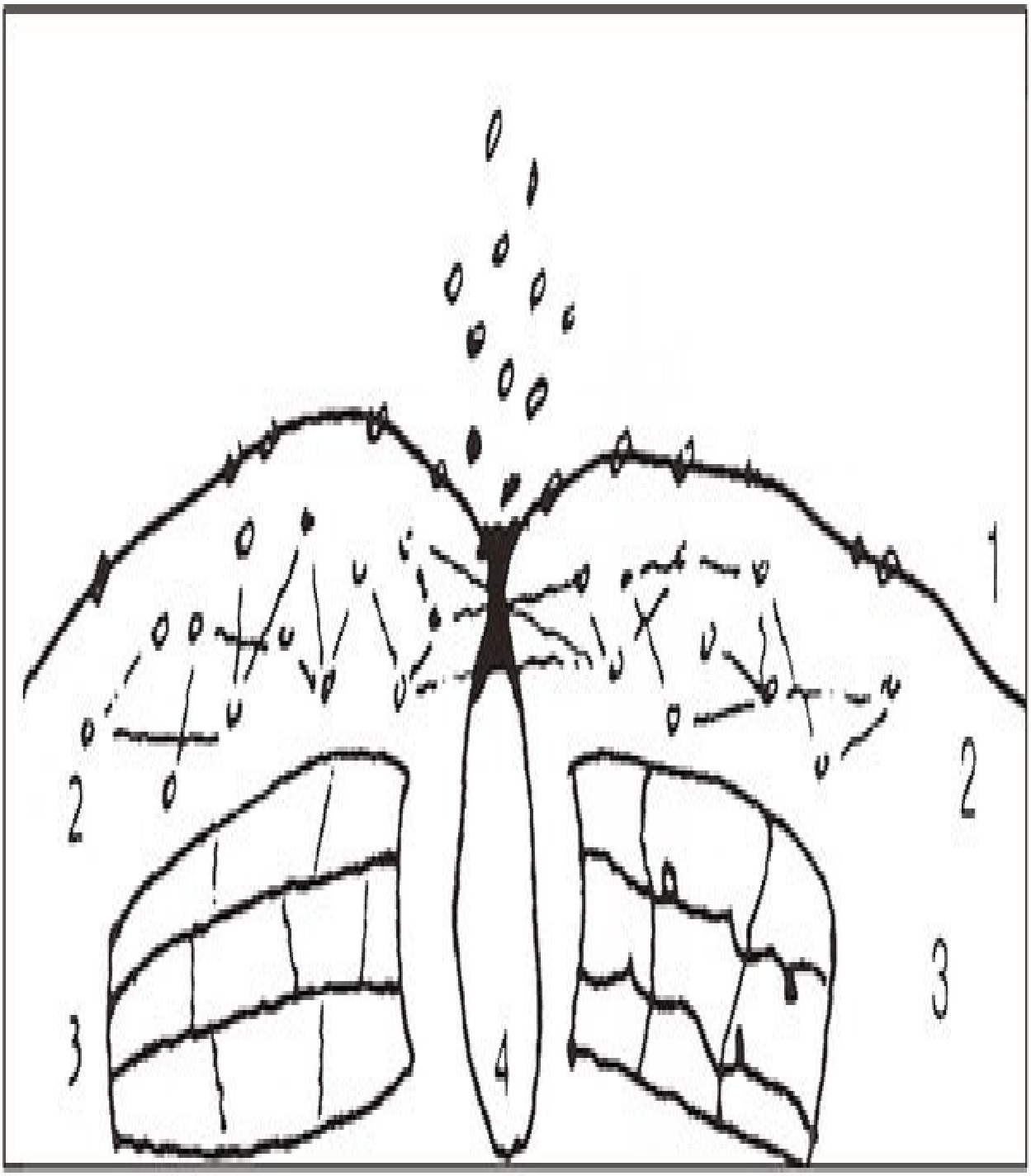
como incitadora de remordimiento.

En relación con el remordimiento, Nietzsche piensa que la pena poseería el valor de despertar el sentimiento de culpa (mala conciencia). Paradójicamente, “el

auténtico remordimiento de conciencia es algo muy raro cabalmente entre los delincuentes y malhechores; las prisiones, las penitenciarías, no son las incubadoras en que florezcan con preferencias esa especie de gusano roedor". [26] Foucault parece glosar a Nietzsche cuando escribe: "Desde 1820 se constata que la prisión, lejos de transformar a los criminales en gente honrada, no sirve más que para fabricar nuevos criminales o para hundirlos todavía más en la criminalidad. La prisión fabrica delincuentes".[27] De todos modos, esta última frase constituye un lugar común en los discursos reformistas desde la mitad del siglo XIX.

Nietzsche considera que no siempre el infractor fue poco vulnerable al sentimiento de culpa. Éste, más bien, fue bloqueado por la pena (el castigo). En síntesis, la pregunta del condenado sería: "¿Cómo podría sentirme culpable, si la Justicia hace conmigo cosas peores de lo que yo hice, y lo hace bajo el nombre de la buena conciencia?". En última instancia, Nietzsche concede que la pena pueda llegar a domesticar, pero no a mejorar. Esto parece prenunciar los estudios foucaultianos de la domesticación (o pretendida domesticación) por medio de la disciplina, del control y de la ortopedia, propias de una sociedad conformada según células de vigilancia.

El alma, para Nietzsche, es una especie de interiorización de todo aquello que, en el hombre, debería ser exteriorizado. Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera se vuelven hacia adentro –esto es lo que Nietzsche llamó una interiorización del hombre–. Esta interiorización permitió que se desarrolle lo que más tarde se denominará el "alma", noción que está en la base de la idea de pliegue de Foucault: el sujeto es un pliegue de la exterioridad. Esta especial relación entre el afuera y el adentro podría representarse así:



1. Línea del afuera
2. Zona estratégica (poder)
3. Estratos (saber)
4. Pliegue (zona de subjetivación).[18]

En La genealogía de la moral Nietzsche explicita el concepto de ruptura respecto de la mala conciencia. Esta noción –que se puede hacer extensiva a toda su concepción genealógica– tiene el sentido del no progreso de las ideas, de los sentimientos, de los ideales, de las prácticas. Lo que acontece hoy no se produce como un crecimiento orgánico en el interior del hombre, de la razón o de la necesidad histórica. Hay ruptura, salto, resentimiento. En otros, la violencia ejercida por un grupo fuerte se impone a un grupo débil. El grupo que logra avasallar es el que está dotado de un gran instinto de libertad, es decir, aquello que, para Nietzsche, significa voluntad de poder. Tales avasallamientos posibilitaron el Estado, y no un contrato en el que los hombres se hubieran puesto de acuerdo. Los que saben mandar son artistas involuntarios que crean formas instintivas y así, involuntariamente, conciertan un dominio sin culpa. Además, son demasiado convincentes como para ser odiados, o como para que les llegue el odio. La materia sobre la que se desata esta fuerza conformadora es el hombre en sí mismo y no en los otros hombres. Esta idea es retomada por Foucault en su concepción ética, la que parece prenunciarse en las siguientes palabras de Nietzsche:

Esta secreta autoviolentación, esta crueldad del artista, este placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura, resistente y paciente, de marcar a fuego en ella una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un no, ha acabado por producir también una profusión de belleza y de afirmación nueva y sorprendente, y quizá ella sea la que por vez primera ha creado la belleza.[28]

La belleza sólo pudo surgir cuando existió conciencia de la contradicción. De la misma forma se originaron todos los demás valores. Nietzsche concluye que el placer del abnegado se asienta en la crueldad, ya que sólo el placer de maltratarse a sí mismo puede generar el valor del no egoísmo. Esta idea parece sugerir a Foucault la noción de fuerza reactiva. El diagrama social se constituye según fuerzas impresas sobre una materia. Ésta también es fuerza pero, a diferencia de la fuerza anterior, no es activa sino pasiva. En la interacción de ambas, surgen nuevas formas. Las formas que le interesan a Foucault son la locura, la clínica, las ciencias sociales. Las que preocuparon a Nietzsche fueron

el Estado, la belleza, los valores. Para este último, a partir de este juego de fuerzas ha surgido también la “mala conciencia”, noción que emerge del rastreo de la relación entre deudor y acreedor en el derecho privado. Los pueblos, cuando crecen, se sienten deudores de sus antepasados. Así como el deudor singular llega a sentir culpa hacia su acreedor –debido a los métodos que éste utilizó para imprimírsela–, los pueblos sienten culpa respecto de sus mayores. Esa deuda genera homenajes, tributos y hasta sacrificios humanos en honor de los antepasados. Se genera una “mala conciencia” que es capaz de convertir a un antepasado en dios. Nietzsche cree que tal vez está ahí incluso el origen de los dioses, es decir, un origen por temor. La noción de mala conciencia ingresa, entonces, en el terreno de la moralización. La deuda con el antepasado genera culpa al haber procreado la idea de deber (lo que debo). Hay una inversión de estas nociones y una interiorización: surge la moral (el afuera en el adentro, dirá Foucault). La relación con los antepasados, concebida por Nietzsche, contribuyó a la formulación foucaultiana del pliegue de la moralidad individual: el sujeto como coágulo de la exterioridad.

Como hemos dicho, Foucault realizó una lectura sistemática de Nietzsche entre 1964 y 1968. En 1965 produjo “Nietzsche, Marx y Freud”. En 1971, “Nietzsche, la genealogía y la historia”. En 1973 asume totalmente la influencia nietzscheana en su obra: “Lo más honesto habría sido, quizá, citar apenas un nombre, el de Nietzsche, puesto que lo que aquí digo sólo tiene sentido si se lo relaciona con su obra que, en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo”.[29] Si bien es en la etapa genealógica cuando más directamente se encuentra dicha influencia, la misma no estaba ausente en la arqueología (crítica a la noción de progreso, marcación de discontinuidades, búsquedas históricas a partir de emergentes actuales), ni lo estará tampoco en la perspectiva ética (hacerse a uno mismo, rastreo de prácticas aparentemente similares, relaciones entre el saber y el poder). Incluso Foucault, tan escéptico respecto de las altas especulaciones y tan apegado a su “positivismo”, no logró sustraerse a la fascinación del “más elevado” de los pensamientos de Nietzsche: el del eterno retorno. La idea del retorno centellea en distintos lugares de la obra de Foucault:

el lenguaje que se pierde y se vuelve a encontrar con su ser;

los espacios de saber que se rearman luego de cada giro de caleidoscopio;

las fuerzas que produciendo ilimitadas combinaciones producen similares esquemas de poder, y

las desventuras de la diferencia y el retorno de lo mismo.

El superhombre aparece alegóricamente al final de Las palabras y las cosas. Un panorama de acabamientos permite atisbar ligeros trazos de algo nuevo. El último hombre anuncia que ha matado a Dios. La muerte de Dios, la muerte del hombre. El hombre que ha matado a Dios debe responder por su propia finitud. Este hombre debe ser superado.

Otro de los temas tributarios de Nietzsche, en Foucault, es la problemática del cuerpo como receptor de disciplinas y eje fundamental de los dispositivos de saber-poder. Nietzsche se había propuesto realizar una genealogía de la moral moderna a partir de la historia política de los cuerpos. Sobre ellos se han aplicado tecnologías de castigo, bajo la nebulosa conciencia de que sólo lo que no deja de doler permanece en la memoria. Como se vio, para Nietzsche la capacidad de hacer promesas se le fue imponiendo al hombre en su cuerpo por medio de tormentos. En Vigilar y castigar Foucault transcribe el relato pormenorizado del suplicio de Damian en 1757, el regicida que recibe en su cuerpo, incluso después de muerto, marcas suficientes como para que quienes lo vean “sepan” qué les ocurre a los que se atreven a desafiar la ley. El castigo aún es espectáculo. Foucault opone al suplicio de Damian el reglamento para la Casa de Jóvenes Delincuentes de París en 1832, donde prevalece el empleo que debe hacerse del tiempo del condenado. Ya no se trata del cuerpo castigado sino del cuerpo controlado. La justicia penal, a partir del fin del siglo XVIII, asiste a una nueva era: grandes reformas judiciales, desaparición paulatina de los suplicios, supresión del castigo como espectáculo (aunque se sigue castigando en secreto y con otras características), control del tiempo de los condenados. Es la certidumbre de ser castigado, y no ya el teatro abominable, lo que debe apartar del crimen: la mecánica ejemplar del castigo cambia sus engranajes. Al igual que “En la colonia penitenciaria” de Franz Kafka en la cual, cuando el Antiguo Régimen deja de tener vigencia, la máquina de castigar se autodestruye.

Una sorda conciencia de culpa parece surgir en ciertos discursos procesales de fin del siglo XVIII. Es feo ser digno de castigo, pero poco glorioso castigar. En cambio, es loable corregir, encarrilar, curar, encauzar. Por eso la pena cambiará

de signo: ya no se tratará de castigar sino de vigilar. Mejor dicho, sigue habiendo castigo, pero no como espectáculo en el cual la Justicia se mostraba obscenamente encarnizada con el cuerpo del condenado. El castigo, ahora, se centrará más bien en la supresión de los derechos del condenado, en su encauzamiento con fines “elevados”. No en la barbarie de una cruel venganza sino en el aprovechamiento del encierro, de las privaciones, de los trabajos, de las disciplinas. Todo esto posibilitará al delincuente un futuro acuerdo con el orden establecido. Y si el delincuente debe morir (ya que la pena de muerte subsiste), se lo mantendrá “decorosamente” asistido hasta el postrer momento.

La máquina, al cambiar, no sólo modifica su disposición respecto del condenado y de las actitudes de legisladores y teóricos, altera también la anatomía inmediata del sufrimiento. Desaparecen los guardianes toscos y los torvos torturadores o verdugos. Ahora, el condenado es “asistido” por un ejército de vigilantes de carrera: médicos, capellanes y educadores (más adelante se agregarán psiquiatras y psicólogos). Se afina el examen sobre los cuerpos (control del tiempo, manera de comportarse en prisión, regulación del trabajo). Además, se mejoran las tecnologías de ejecución: se instalan los artefactos de ajusticiar dentro de las cárceles (ya no en lugares públicos), se traslada a los condenados en coches cerrados (ya no exhiben de manera impúdica sus figuras en carnavalescas marchas de detenidos), se los hace trabajar en lugares cerrados (ya no en las carreteras, promiscuamente mezclados con otra gente), se perfecciona la horca y se crea la guillotina. Este nuevo instrumento aplica la ley más a un sujeto jurídico que a un cuerpo real capaz de dolor, poseedor, entre otros derechos, del de existir. La guillotina pretendía equipararse a la abstracción de la ley.

Los elementos visibles de la ley se cubren con un velo de pudor. Los grandes rituales sangrientos no son propios de algo tan inmaterial como la ley misma. Durante el siglo XIX desaparecerán los símbolos exteriores. Como en las narraciones de Kafka, la ley deviene cada vez más abstracta, más lejana, más sutil. Comienza a cobrar fuerza la noción de castigo no corporal. No obstante, se mantiene un fondo “supliciante” en los mecanismos modernos de la justicia criminal: un fondo que no está por completo dominado sino que se halla envuelto, cada vez más ampliamente, por una penalidad de lo no corporal. El castigo debía caer sobre el alma más que sobre el cuerpo.

Se apunta al alma. Al alma se llega a través del cuerpo. Por eso, aunque las banderas que se levantan son la reforma del ser del hombre descarriado y la

recuperación del delincuente, sólo se trabaja sobre el cuerpo. Como el cuerpo está inmerso en un campo político, las relaciones de poder actúan sobre él. El cuerpo se convierte en fuerza productiva, para ello se lo somete. Esto lo convierte en fuerza útil. Se constituye una "tecnología política" del cuerpo, conformada por un saber y un dominio que se ejercerán sobre el cuerpo de los condenados. Dicha tecnología se encuentra también en escuelas, asilos, fábricas, familias, es decir, difundida por la sociedad en general. Para hallar sus fragmentos o reapariciones o continuidades o series Foucault considera que se debe realizar una "microfísica del poder".

Ahora bien, el estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad sino como una estrategia, y que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una "apropiación", sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unos funcionamientos, que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas. siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; que se dé como modelo la batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio.[30]

El poder está constituido por un conjunto de disposiciones estratégicas que se ejercen más que se poseen. Además, no es "privilegio" de una clase, hay interacción entre las distintas fuerzas que conforman las relaciones de poder. Estas relaciones no son unívocas, definen puntos de enfrentamiento, de lucha y de eventuales inversiones entre las fuerzas (activas y reactivas). La circulación de los micropoderes no opera por "todo o nada", los micropoderes atraviesan las relaciones de fuerzas como el movimiento ondulatorio de una red puesta al viento. Foucault analizará su entramado al influjo del legado nietzscheano.

Los dispositivos de poder

Para Foucault, el poder no es una forma ni una confluencia de formas como el saber. En el saber se conjugan lo visible y lo enunciable. El poder, por el

contrario, no es algo singular ni bipolar sino múltiple. Se trata de un juego de fuerzas. La fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza. La relación de fuerzas a la que Foucault llama “poder” excede la violencia. Ésta se dirige a objetos a los que destruye o cambia. Mientras que las fuerzas tienen como objetivo otras fuerzas. Su ser es la relación. Se puede concebir una lista (incompleta) de relaciones de poder (o fuerzas) que comprende acciones sobre acciones: incitar, inducir, desviar, facilitar, dificultar, ampliar o limitar, hacer más o menos probables. Éstas son las categorías del poder. Las relaciones de poder se caracterizan por la capacidad de unos para poder “conducir” las acciones de otros. Es una relación entre acciones, entre sujetos de acción. Si uno de los participantes no es libre (por ejemplo, en la esclavitud), no hay una verdadera “relación” de poder, hay allí “saturación” en una de las partes. Para que se den realmente relaciones de poder es indispensable la libertad de los participantes. Una relación de poder es del orden de la lucha; pero no de la lucha antagónica sino agónica; una incitación recíproca, una “provocación” permanente. El poder es más bien del orden de la “gubernamentalidad”, en el sentido de estructurar el campo de acción de los otros. Foucault prefiere estudiar las instituciones a partir de la manera en que en ellas se ejerce el poder y no el poder a partir de las instituciones. Estas últimas se determinan por sus diagramas de fuerzas.

Los teóricos, en general, han buscado en el pacto el modelo primitivo que permita explicar los equilibrios o desequilibrios del poder. Se especulaba sobre el poder. Pero no se analizaba su mecánica. Esto es, precisamente, lo que intentará Foucault: analizar los mecanismos de donde surge aquello que llamamos “poder”. Para ello recorre las prácticas militares, escolares, laborales, carcelarias, es decir, las prácticas disciplinarias. Las relaciones de fuerzas, tal como se despliegan a partir de su analítica del poder, se presentan como una composición en el espacio y en el tiempo. A partir del estudio de este despliegue, Foucault extrae las siguientes tesis:

el poder pasa a través de dominados y dominantes;

el poder no es una propiedad, es una estrategia;

no se posee, se ejerce;

poder y saber son de distinta naturaleza, pero interactúan;

el poder, en esencia, no es represivo. Es productivo.

Las fuerzas del poder se definen por su capacidad de afectar a otros. A su vez, tienen capacidad de resistencia Hay efectos activos y reactivos. Los primeros son del orden de “incitar”, “suscitar”, “producir”, “obligar”; los segundos, de “ser incitado”, “ser suscitado”, “ser obligado a producir”. Los segundos no son el reverso de los primeros (aunque lo parecen) sino el opuesto irreductible, en tanto y en cuanto la fuerza afectada tiene capacidad de resistencia. Pero la “corriente” no es unilateral. Cada fuerza puede afectar y ser afectada por otra. Todo campo estratégico distribuye las fuerzas en función de esas relaciones y de sus variaciones. Se establecen diagramas.

El diagrama no es una estructura. Es un sistema inestable en continuo desequilibrio. Es la exposición de las relaciones de fuerzas que componen el poder. El análisis de los reticulados disciplinarios (por ejemplo, el panoptismo) permite desentrañar las articulaciones diagramáticas. En Vigilar y castigar, la función disciplinaria consiste en imponer tareas o conductas a una multiplicidad poco numerosa en un espacio poco extenso. En La voluntad de saber la función es de gestión en control de vida ejercida sobre una multiplicidad numerosa (población) y un espacio extenso.

Saber y poder se presuponen recíprocamente. Los diagramas sin formas serían virtuales y las formas sin diagramas no se conformarían. La primacía del poder se debe a que las dos formas del saber (ver-decir) constituyen su relación de forma indirecta. Se integran en los intersticios, cuyas condiciones están dadas por las fuerzas. La problematización surge de la no adecuación o la no sincronización entre lo visible y lo enunciable. No porque la palabra sea imperfecta frente a lo visible, ni porque lo visible ante la palabra sea defectuoso. Son irreductibles uno a otra: por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo no es el despliegue de la vista. Al no existir correspondencia entre las dos formas, se conforman en el elemento de las fuerzas (relaciones de poder) en las que están inmersas.[31]

En la medida en que el saber es del orden de las formas, y el poder es del orden de las fuerzas, ambos son de naturaleza distinta. El saber está estratificado. Es concerniente a las materias formadas y a funciones formalizadas por el ver y el hablar. Hay cierta “dureza” en el saber. Se estratifica, se segmenta, se archiva. Por eso se puede hacer una arqueología del saber. Por el contrario, el poder pone en movimiento materias y funciones no formadas, no estratificadas. Si bien se segmenta, tal segmentación es “blanda”. Es diagramática. No pasa por formas compuestas sino por puntos singulares: aquellos que indican la aplicación de una fuerza (por acción o reacción a otra). Es un afectar inestable y local. Las relaciones de fuerza no se irradian desde un centro soberano, van de un punto a otro (por inflexiones, retrocesos, giros, cambios, resistencias). Constituyen estrategias. Las estrategias (ejercicio del poder) se distinguen de las estratificaciones (dominios del saber) de la misma manera que los diagramas (esquemas del poder) se distinguen de los archivos (sistema formal del saber). La práctica de poder no es reductible a la práctica de saber. Las relaciones de poder no son conocidas más que en su ejercicio.

Entre las tesis acerca del poder de Foucault, posiblemente la que más impacto causó en el nivel de la difusión ha sido la que sostiene que el poder no es en esencia represivo. Las demás tesis pueden haber sido más o menos originales, más o menos profundas. Pero con ésta se oponía a toda una tradición teórico-jurídica (marxista) y psicoanalítica (reichniana). Tal vez el efecto más importante de la preocupación de Foucault con la genealogía fue que lo obligó a expresar algunas reglas generales para el estudio del poder:

no estudiar el poder sólo como forma de represión o prohibición, mirar sus efectos positivos (lo que produce);

analizar el poder y sus técnicas en términos de su propia especificidad y no reducirlo a la consecuencia de la legislación y la estructura social; realizar un análisis ascendente del poder, es decir, una microfísica del poder; esto llevará a ver el poder no como el dominio homogéneo de un grupo o clase sobre otro sino como una organización circulante similar a una red, y

no analizar el poder en el nivel de la “intención o decisión consciente”, no preguntar lo que cierta gente desea y por qué desea dominar a otros; preguntar, en cambio, cómo funcionan las cosas en el nivel de la sujeción presente, en el

nivel de esos procesos continuos e ininterrumpidos que someten a nuestros cuerpos, gobiernan nuestros gestos y dictan nuestras conductas, de esos procesos que nos constituyen como sujetos.

En su análisis del poder Foucault le otorga privilegio a la pregunta “¿cómo se ejerce el poder?” en detrimento de “¿qué es el poder?” y de “¿por qué hay poder?”. Esto se debe a que comenzando por la pregunta sobre el “cómo” se introduce la sospecha de que, tal vez, el poder no exista. Al menos, de que no exista como algo majestuoso y sustantivo sino como una función emergente desde ciertas relaciones, en las cuales los individuos se constituyen como sujetos.

La genealogía le ha posibilitado a Foucault desentrañar el ejercicio del poder y sus efectos en los saberes; así como la incidencia de los saberes en el poder. Y le ha permitido, como consecuencia de lo anterior, delinear formas de subjetivación; las mismas han sido estudiadas por Foucault especialmente en relación con lo que él llama Época Clásica y comienzos de la modernidad, es decir, los siglos XVII y XVIII, en el primer caso, y el siglo XIX, en el segundo; a los cuales en este texto designo como Época Neoclásica, o neoclasicismo, y positivismo, respectivamente. Una determinación fundamental del sujeto moderno es la individualidad. El método arqueológico permite desentrañar qué condiciones históricas posibilitan nuestro individualismo.

Las relaciones de poder (que sólo son posibles interactuando con estratos de saber) producen, generan, constituyen sujetos. Su estudio no parte de las consecuencias de teorías políticas sino que procura describir la anatomía del poder. Tal descripción muestra el juego del poder. Con este juego se constituyó, lentamente, un saber sobre el sujeto; no tanto un saber de su forma, sino de lo que lo escinde. La historia de la microfísica del poder punitivo sería, entonces, una genealogía, o una pieza para una genealogía del alma moderna. El hombre es el efecto de un sometimiento. El alma es una especie de prisión del cuerpo. Las tecnologías del alma (aplicadas por educadores, psicólogos y psiquiatras) son sólo algunos de los instrumentos de una tecnología más amplia: la tecnología del poder sobre el cuerpo. En nombre del alma se “pasa” por el cuerpo. En nombre del alma se marca el cuerpo. En este punto, Foucault pondrá el acento en el funcionamiento del poder. Realiza una “puesta entre paréntesis” de ciertos postulados ya tradicionales en los estudios sobre el poder. Ellos son: l) postulado

de la propiedad; 2) postulado de la localización; 3) postulado de la subordinación; 4) postulado de la esencia o del atributo; 5) postulado de la modalidad, y 6) postulado de la legalidad.

Postulado dela propiedad.Negar que el poder sea propiedad de una clase, y decir que el poder más que poseerse se ejerce, no implica negar la existencia de las clases y de sus luchas. Implica realizar un estudio diversificado a partir de las singularidades, de los puntos por los que pasa constituyendo estrategias.

Postulado dela localización El Estado, para Foucault, es un efecto del conjunto de las relaciones, una resultante de fuerzas y, de ningún modo, es de carácter unívoco. El poder no es la localización del poder. Entre los aparatos del Estado existe relación y autonomía de fuerzas, y entre cada uno de éstos y los sujetos que interactúan en ellos, también. El poder es local, nunca global; pero no es localizable, es difuso.

Postulado dela subordinación. El poder no es una superestructura absoluta que estaría subordinada al modo de producción de la infraestructura. El microanálisis revela que una aparente estructura piramidal de poder está atravesada por núcleos de poder y técnicas disciplinarias. Y no es que lo económico no cuente, sino que sus relaciones ya actúan en los individuos (cuerpos, almas) que a la vez actúan en relaciones de poder. Esto ocurre, entre otras cosas, porque aun las formas de servidumbre económica van mezcladas con transferencias de conocimiento, que pueden llegar a constituir otros dispositivos de poder, aun en organizaciones momentánea o aparentemente piramidales.

Postulado dela esencia odel atributo.El poder es operatorio, por lo tanto carece de esencia; por tratarse de una relación, no es atributo de nadie. Esto no quiere decir que no haya quienes ejercen poder coaccionante sobre otros que lo "padecen" sino que ambos son atravesados no unidireccionalmente por las fuerzas. Un ejemplo de esto es la utilización que se hacía en Francia de laslettres decachet,las cuales aparecían como un instrumento terrible de la arbitrariedad del rey y, en realidad (aunque el monarca también apele a ellas), constituían un contrapoder, un poder que venía de abajo y que permitía a grupos, comunidades, familias o individuos ejercerlo sobre alguien.

Postulado dela modalidad. El poder no tiene como única finalidad la represión. Ésta sería la modalidad más característica de los estudios tradicionales del poder. Para Foucault el poder, más que represor, es productor de realidad; más que ideologizar, produce efectos de verdad. En esto residiría, fundamentalmente, la explicación positiva que Foucault hace del poder. Es muy aclaratorio –para este concepto– una comparación que el mismo Foucault hace relacionando sus consideraciones con el análisis marxista:

Voy a establecer una comparación presuntuosa. ¿Qué hizo Marx cuando, en sus análisis del capital, se topó con el problema de la miseria obrera? Pues bien, rechazó la explicación habitual, según la cual esta miseria sería consecuencia de una escasez natural o de un robo concertado. Y dijo en sustancia: dadas las leyes profundas de la producción capitalista, ésta no puede más que producir miseria. Matar de hambre a los trabajadores no es la razón de ser del capitalismo, pero sí consecuencia inevitable de su propio desarrollo. Marx sustituyó la denuncia del robo por el análisis de la producción.[32]

Postulado dela legalidad. El poder siempre se expresaría por leyes, leyes en la paz surgidas de (o mantenidas con) la guerra. Por el contrario, para Foucault, la ley siempre es una composición de ilegalismos que ella diferencia al formalizarlos, en la medida en que el poder es el ejercicio siempre actual de una estrategia de guerra. Se trata de relaciones de fuerzas en las cuales se toleran ilegalismos, se los rechaza o se los necesita, aun en el marco de la ley. Foucault dedica el segundo parágrafo del capítulo sobre la prisión de Vigilar y castigar al análisis de la relación entre ilegalismo y delincuencia. En una entrevista ilustra bien su postura al respecto refiriéndose a lo que comienza a acontecer en Francia a partir de 1840:

Es en ese momento cuando comienza el largo concubinato de la policía y de la delincuencia. Se ha hecho el primer balance del fracaso de la prisión, se sabe que la prisión no reforma sino que por el contrario fabrica delincuencia y delincuentes, y ese es el momento en el que se descubren los beneficios que se pueden obtener de esta fabricación. Estos delincuentes pueden servir para algo

aunque más no sea para vigilar a otros delincuentes. Fidoc es representativo de ello. Viene del sigloXVIII, del período revolucionario e imperial en el que ha sido contrabandista, un poco rufián, desertor. Formaba parte de esos nómadas que recorrían las ciudades, los campos, los ejércitos, circulaban. Criminalidad al viejo estilo. Después fue absorbido por el sistema. Fue a presidio, y salió convertido en confidente de la policía. Pasó a policía y por último a jefe de servicios de seguridad. Es, simbólicamente, el primer gran delincuente que ha sido utilizado, en tanto delincuente, por el aparato de poder.[33]

Desechando estos seis postulados, Foucault realiza su análisis del poder según nuevas coordenadas que se trazan sobre una vertiente positivista del poder, es decir, productora. Productora de discurso, de saber y de verdad, de continuas reacomodaciones de fuerzas. Es innegable que, muchas veces, emerge la represión. Pero ella no es la finalidad del poder, al menos, no es la privilegiada. En el primer capítulo de Vigilar y castigar, Foucault propone cuatro reglas de análisis para intentar responder su pregunta sobre el funcionamiento del poder. Ellas se pueden resumir así:

Analizar la punición como una función social compleja, y analizarla no sólo por sus efectos represivos o punitivos sino, también, por los positivos.

Analizar los castigos teniendo en cuenta la táctica política en los que se apoyan.

Analizar la tecnología política según un principio doble: principio de la humanización de la pena y principio del conocimiento del hombre (el hombre como objeto de estudio).

Analizar la aparición de la preocupación por el alma en la justicia penal como efecto del cuerpo, en el que se instauran específicas relaciones de poder.

Como se trató de demostrar en esta investigación, cada nueva etapa de trabajo en Foucault incorpora los métodos utilizados en la anterior y se orienta hacia sectores que antes se habían tratado con menos detenimiento. El gran tema, el

que atraviesa toda su obra, es la constitución de los sujetos y de las verdades. Como una de las condiciones de posibilidad del sujeto es el discurso, éste será también una constante en sus reflexiones. No obstante, como ya se vio, lo enunciable como forma de saber sólo puede darse interrelacionado con lo visible. Ambos forman estratificaciones. Éstas, a su vez, se insertan en, e interactúan con, diagramas de fuerzas.

En la arqueología se estudió el medio hospitalario destacando su función exclusora. En la genealogía se estudia el medio carcelario destacando su función disciplinaria. En el primer caso se prestó mayor atención a los discursos que, desde la razón, excluían todo aquello que se consideraba sin razón. En el segundo, se marca específicamente la función de la vista en la sociedad del espectáculo y, luego, en la sociedad de la vigilancia. En la etapa genealógica se privilegian los acontecimientos políticos, los procesos económicos, en fin, las prácticas sociales, las cuales, como ya se vio, no estaban ausentes en la etapa anterior. En la etapa que ahora nos ocupa (la genealogía) los períodos históricos continúan siendo, aproximadamente, los mismos que en la arqueología desde distintas perspectivas, la indagación sigue preocupándose en ambos momentos por la producción de la verdad.

La institución penal es una máquina que puede producir la verdad en ausencia del acusado; la confesión del propio acusado toma su sitio en el ritual de producción de la verdad penal. La tortura es una violencia física que “arranca” la verdad. En ella existe una ventaja adicional, además del elemento informativo, se va aplicando el castigo. Esto fue motivo de controversias teóricas. ¿Cómo puede emplearse una pena como un medio? ¿Cómo se puede hacer valer como castigo lo que debería ser un procedimiento de demostración?

Foucault realiza una genealogía de la pena a la manera de Nietzsche. Parte de los hechos históricos y llega a hechos históricos. Se trata de “evadir” las especulaciones metafísicas. Al analizar el cambio teórico y práctico operado respecto de la pena, Foucault no lo atribuye a ningún progreso de la humanización o de la racionalidad, sino a una adecuación exigida por los nuevos equilibrios de fuerzas. Existieron hechos concretos que exigían cambios. Por ejemplo, el rechazo generalizado de las ejecuciones públicas. Éstas comienzan a ser “urticantes” (abucheos, indignación, intentos de rescatar al condenado siendo que, hasta comienzos del siglo XVIII, según cómo se “luciera” el verdugo, se lo aplaudía). Aquel espectáculo de las penas corría el riesgo de ser vuelto del revés por los mismos a quienes iba dirigido. Los teóricos se avergüenzan de que la

justicia destruya vidas de la misma manera desvergonzada que los delincuentes. Esta preocupación persistirá hasta las primeras décadas del siglo XIX.

Ahora bien, las penas comienzan a “humanizarse” para poder seguir “manejando” la aplicación de penas. Pero hubo que instrumentar nuevos medios. Esto no se hizo por humanitarismo (o no fundamentalmente por ello) sino para reacomodarse en las nuevas relaciones de fuerzas. Pero cabe preguntarse –cosa que Foucault en esta oportunidad no hace– qué ocurrió para que la gente, el público, el pueblo, cambiara de sensibilidad. Foucault analiza los cambios en la instrumentación de las penas desde quienes ejercían el poder legal para modificarlas. Éstos, según su interpretación, producen cambios en función de nuevas perspectivas (vigilancia, control, producción), en las cuales no pesaban –o pesaban poco– los afanes humanitarios. Si ello es válido para quienes instrumentaron los cambios efectivos, queda sin aclarar –incluso sin preguntar– qué ocurrió para que el público presionara en contra de los castigos sangrientos.

En este sentido Foucault, al tratar otro tema que comúnmente es explicado por el “aumento de la humanización” o por la “toma de conciencia de la humanidad”, busca y da una respuesta no sólo aceptable sino también convincente, en cuanto a la explicación total del cambio. Se trata del cierre de las fábricas-prisiones. En ellas, las personas “vendían” su tiempo, su vida misma, por el techo y la comida. Al buscar cuáles fueron las condiciones que posibilitaron que se terminara con ese sistema de trabajo-prisión, Foucault encuentra que no fue por un aumento de humanitarismo sino, simplemente, porque los empresarios consideraron que ese sistema había dejado de ser rentable. Los stocks se amontonaban en los sótanos, la vigilancia insumía tiempo y dinero, y –en última instancia– el mantenimiento mismo de los obreros volvía económicamente desaconsejable la modalidad.

Queda, pues, abierto el interrogante respecto del cambio de sensibilidad ante el espectáculo de la pena por parte de los “espectadores”. No obstante, se analiza el cambio de actitud por parte de los “operadores” de los castigos. En la noción de pena en la Época Neoclásica va desapareciendo la idea de venganza, para dejar paso a la de “corrección”. Los jueces apuntarán al alma de los delincuentes. Incluso, en el caso extremo de la pena de muerte, se producirá el menor mal posible (muerte rápida, ojos cubiertos; más adelante, tranquilizantes). Se comienzan a instrumentar cada vez con mayor intensidad las circunstancias atenuantes (locura, invalidez, fuertes estados emocionales). Se trata de “resguardar” el cuerpo del condenado, el cual se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido.

La importancia que en el estudio del poder Foucault le concede a lo visible encontrará su expresión máxima en la tercera parte de Vigilar y castigar cuando se dedique al análisis del panoptismo. Los antecedentes de lo visible en su obra habían sido “el poder de la mirada” en El nacimiento de la clínica y la “visualización de la locura” en Historia de la locura. Aquello que en la arqueología se valoraba con un sesgo negativo (el poder de la mirada) adquirirá valoración positiva, en tanto productiva, en Vigilar y castigar.

Las instituciones –prisión, escuela, fábrica, hospital– brindan materia y producen formas que las organizan. En el sistema carcelario (que se puede hacer extensivo a toda la sociedad disciplinaria) la forma es la prisión, la materia o el contenido es el prisionero. “Cárcel” y “prisionero” remiten a enunciados (en sentido arqueológico), aquellos que expresan la delincuencia, las penas, las sujeciones. Tales enunciados son las formas de expresión propias del derecho penal, cuyo contenido va cambiando. El derecho penal confirma la cárcel. Ésta produce delincuentes, es decir, objetos para el derecho. En este análisis del poder vale también la imagen del caleidoscopio que se utilizó para las estratificaciones del saber. En el diagrama de fuerza de la penalidad moderna se ha producido una mutación histórica: ya no se apunta a castigar las agresiones, sino, más bien, la agresividad (al explicar el acto, se calla al infractor); además de juzgar, se tiende a normalizar. Se multiplican las instancias extrajurídicas (apelación a psiquiatras, médicos, consejeros punitivos).

Respecto de la enfermedad y de la locura (como se vio en el capítulo sobre la arqueología), la práctica se ejercía por un lado y la teoría se pensaba por otro. Algo similar ocurre en la segunda mitad del siglo XVIII entre la reforma concreta de las prisiones y los reformadores teóricos. No porque no haya habido reforma sino porque el cambio operado no respondió a los ideales de los teóricos. Éstos, además, tenían dificultades para llegar a acuerdos entre ellos mismos. En el período clásico la modalidad del poder era despótica y la penalidad, suplicante (castigar el cuerpo). Al finalizar la Época Neoclásica se producen controversias entre los reformistas y los correctores. En la práctica, ganaron los segundos. Mientras los juristas o los filósofos buscaban en el pacto un modelo primitivo para la construcción o la reconstrucción del cuerpo social, los militares, y con ellos los técnicos de la disciplina, elaboraban los procedimientos para la coerción individual y colectiva de los cuerpos.

El cambio producido en el sistema penal en el siglo XIX es de orden burgués. Su modalidad de poder está dada desde una penalidad que pasa por la norma y la

disciplina. El castigo por antonomasia es la prisión y si bien el cuerpo siempre recibe un plus de castigo, el ideal, ahora, es una penalidad que puede ser o no corporal. Pero la diferencia es que no se trata de venganza sino de normalización del prisionero. En Vigilar y castigar se afirma que la forma general de un equipo para volver a los individuos dóciles y útiles, por un trabajo preciso sobre su cuerpo, ha diseñado la institución-prisión, antes que la ley la definiera como pena por excelencia. Hay, en el viraje decisivo de los siglos XVIII y XIX, el paso a una penalidad de detención. Los "modelos" de la detención penal (Gante, Gloucester, Walmut Street) marcan las primeras puntas posibles de esta transmisión al hacer de la detención la pena por excelencia.

Deleuze, después de la publicación de Arqueología del saber, se refirió a Foucault como "un nuevo archivista", luego de la publicación de Vigilar y castigar lo calificó "nuevo cartógrafo". El archivo es la historia de las formas de saber. La cartografía es el estudio del diagrama, del devenir de fuerzas propias del poder. El diagrama no es lo visible y lo decible, aunque archivo y cartografía se insertan en sus vericuetos.

La noción de diagrama como una multiplicidad espacio-temporal es fundamental para la afirmación de Deleuze acerca de que el estudio que realiza Foucault del poder es cartográfico. Cada sociedad, cada época, tiene su diagrama, a la moderna le corresponde aquel cuya función es lo disciplinario. El umbral es el examen. A partir de la noción de normal-anormal se somete a los individuos a examen. En los griegos el umbral era la prueba, y en la Edad Clásica la indagación. Prueba e indagación fueron los "mapas" por los que se regían esas sociedades para la producción de discursos verdaderos, aunque todo diagrama es también intersocial, esto es, deviene y produce historia. Refiriéndose a los tres modelos (prueba, indagación, examen), Foucault dice que históricamente se ha dado esta sucesión de tres modelos, pero estas tres técnicas no permanecieron aisladas unas de otras. Inmediatamente, se han contaminado.

En los diagramas, a su vez, actúan agenciamientos o dispositivos concretos: cárcel, escuela, fábrica, cuartel, hospital. Tales dispositivos se integran a partir de sustancias cualificadas: condenado, niño, obrero, soldado, enfermo; y a partir de funciones: control, educación, producción, disciplina, higiene. Hay, además, una integración global no totalizadora desde el Estado. En la interrelación de estratos y fuerzas se producen los discursos verdaderos. Si saber consiste en entrelazar lo visible y lo enunciable, el poder es su supuesta causa y, a la inversa, el poder implica el saber como bifurcación, la diferenciación sin la cual no

pasaría al acto. Los dispositivos o agenciamientos son concretos, mientras que el diagrama es abstracto; aunque el diagrama actúa en la materialidad, por medio de las tecnologías. Éstas son primero humanas, luego materiales. ¿Cómo no sería la prisión inmediatamente aceptada, ya que no hace al encerrar, al corregir, al volver dócil, sino a reproducir, aunque tenga que acentuarlos un poco, todos los mecanismos que se encuentran en el cuerpo social? Cada dispositivo actualiza alguno de los diagramas vigentes en la sociedad. Cuanto más fuerte o más perfectamente los actualiza, más presiona sobre los otros agenciamientos para que fortalezcan sus propias actualizaciones. De manera que hay una circulación o reciclaje de formas biformes (saber como interacción de lo decible y lo visible) actualizadas por dinámicas de fuerzas (poder).

El poder y el placer

En La voluntad de saber, cuyo tema es la producción de la sexualidad, Foucault dice que no hay que concebir la sexualidad como una especie de naturaleza a la que un poder (represor) intentaría reducir. La sexualidad es un dispositivo histórico, no se trata de una sexualidad subyacente sobre la que se ejercerían represiones, sino de una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder.

También la sexualidad es producto de la interacción entre poder y saber. La sexualidad se comienza a gestar a partir del siglo XVIII, por medio de la invitación a los discursos. Esos discursos no están al servicio de la prohibición del sexo sino de su reglamentación. El sexo pasa a ser un problema económico-político (población), una preocupación médico-moral (onanismo) y una inquietud religiosa (control). El discurso que desde estos ámbitos se genera instaura una sexualidad que surge al compás de lo que se enuncia y, al hacerlo, “dice” la verdad del sujeto. La sexualidad, como todo dispositivo de poder, produce verdad. Se trata de una multiplicidad de discursos sobre el sexo producidos por una serie de equipos que funcionan en instituciones diferentes. Existe una amplia dispersión de los aparatos inventados para hablar de sexo, para hacer hablar al sexo, para lograr que él hable por sí mismo, para escuchar,

registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice. Alrededor del sexo existe toda una trama de discursos variados, específicos y coercitivos. En lugar de una censura masiva, hay una incitación a los discursos, regulada y polimorfa. No se lo acalla, se inventan cientos de eufemismos para nombrarlo.

Foucault, al abordar el tema de la sexualidad, se interesa por su faz positiva, es decir, productora de verdad. Rechaza –como lo hizo al estudiar el poder en general– la tesis represiva. Como se explicó antes respecto del poder, el discurso sobre el sexo (que también es un discurso de poder) puede producir represión como consecuencia. Pero ésa no es su finalidad; al menos, no es su función primordial. En el diagrama de fuerza de la sexualidad se apunta a "regular", "conocer", "controlar". Se trata de relaciones de poder, de procesos político-sociales. El menor fragmento de verdad está sujeto a condición política.

Foucault acepta que se podría hablar de sexualidad sólo para reprimirla. Pero considera que no es el caso en nuestras sociedades desde la Época Neoclásica. No sólo hay un discurso sobre la sexualidad sino también instituciones y prácticas que la tienen por finalidad. Al estudiar la dinámica de la circulación del poder-sexualidad, Foucault encuentra que junto a las prohibiciones figuran las "incitaciones, las manifestaciones y las valorizaciones". Agrega que únicamente cambiando el decorado (prohibición por producción) será posible considerar la totalidad de los dispositivos y recuperar la verdad acerca del poder y el sexo. No se propone la sociología histórica de una prohibición sino la historia política de una producción de verdad. Utiliza la arqueología para la búsqueda de enunciados que, atravesando distintos ámbitos, conforman discursos (también acá hay que entender "enunciado" en sentido arqueológico). Discursos y prácticas no discursivas constituyen el saber sobre la sexualidad. Éste, a su vez, se presenta o emerge en tácticas comunes y estrategias, que pueden ser adversas pero que constituyen el dispositivo de la sexualidad. Por ser éste del orden del poder es analizado por la genealogía. Se trata de buscar lo que puede haber de oculto en las relaciones de poder. En el caso de la sexualidad se inserta fuertemente la temática de lo oculto y del secreto, lo que es propio de las sociedades modernas no es que hayan obligado al sexo a permanecer en la sombra sino el hecho de que se han obligado a hablar siempre de él, ensalzándolo como el secreto.

Borges y la sexualidad

La sexualidad, por ser del orden del saber y del poder, establece una verdad sobre el hombre. Hay un cuento de Jorge Luis Borges sobre la sexualidad, que es anterior a los análisis de Foucault sobre el poder y el sexo. Es probable que haya inspirado algunos aspectos de la concepción foucaultiana. Borges, en “La secta del Fénix”, dice que no existe persecución ni rigor que no hayan sufrido o ejecutado quienes actualizan el sexo. Foucault dice que toda fuerza es activa y reactiva al mismo tiempo. Así se dispone el poder. La sexualidad es una de sus manifestaciones. Se constituye, como toda producción humana, a través de los discursos, los silencios y las prácticas. La sexualidad es una omnipresencia en nuestras vidas: la patencia que reviste la forma del secreto. Aquello que está en todas partes, pero que no se nombra. Borges, en su cuento, tampoco lo nombra. De esta manera reproduce, en forma literaria, el misterio de la transmisión de la sexualidad a través del secreto.

En el relato se dice que la gente de la secta también es llamada gente de la costumbre o del secreto. La mención del Fénix es rarísima en el lenguaje oral. Obviamente, el Fénix remite al deseo consumido por el fuego de la pasión. Pero su destino es renacer de las cenizas. Aunque los sectarios suelen ser equiparados a los gitanos, no debería olvidarse que los gitanos hablan, a veces, un idioma distinto. Esto los particulariza. En cambio, los sectarios se confunden con los demás. La prueba de que se mezclan es que no han sufrido persecuciones, mientras los gitanos, esto es, los diferentes, las sufren frecuentemente. Parecería que quienes tratan de mezclarse con los demás, confundiéndose en lo que todo el mundo hace, permanecerían indemnes. No obstante, a pesar de que la historia de la secta no registra persecuciones, no hay persecución ni rigor que los sectarios no hayan sufrido o ejecutado.

Los miembros de la secta del Fénix no tienen sagradas escrituras, ni una memoria común que los identifique, ni siquiera un idioma compartido. Sin embargo, están unidos por el secreto. Foucault destaca que es característico de nuestras sociedades, por un lado, la invitación a hablar del sexo por parte de los discursos médico, pedagógico, psicoanalítico, religioso y, por el otro, presentarlo como un enigma inquietante que exige reserva. Dice Borges que existe una tradición que une a los sectarios. Es el cumplimiento del rito que para algunos es castigo y para otros, pacto o privilegio. Se trata de un rito que debe ser ejecutado por cada generación, y que es condición de posibilidad para que sigan existiendo otras generaciones. Es su única práctica religiosa y la que les asegura su

descendencia y su permanencia en el mundo. Las madres no se lo enseñan a sus hijos, ni los sacerdotes a sus prosélitos. La iniciación en el misterio suele estar a cargo de los más bajos individuos. También un niño puede adiestrar a otro niño. El acto es en sí trivial, momentáneo y no requiere descripción. No existen templos para su realización. Una ruina. un sótano o un zaguán pueden ser lugares propicios. No existen palabras decentes para nombrarlo. Aunque, en última instancia, todas las palabras aluden a él. Una suerte de horror sagrado impide a algunos fieles la ejecución del simplísimo rito. Hay quienes eligen no hacerlo, por haber logrado un comercio directo con la divinidad. Éstos suelen gozar de crédito social. Los devotos del Fénix, al principio, no se avenían a admitir que sus padres se hubieran rebajado a tales manejos. Lo raro es que el secreto no se haya perdido hace tiempo; a despecho de las vicisitudes del orbe, a despecho de las guerras y de los éxodos, llega a todos los fieles. Alguien no ha vacilado en afirmar que ya es instinto.

Para Borges, “lo raro es que el secreto no se haya perdido hace tiempo”. Foucault, por su parte, sostiene que tanto hablar del sexo y montar dispositivos insistentes para hablar de él, pero bajo estrictas condiciones, constituyen la prueba de que se trata de un secreto y de que se busca sobre todo conservarlo así. Pero, precisamente, habría que interrogar este tema frecuentísimo de que el sexo está fuera del discurso y de que sólo la eliminación de un obstáculo podría abrir la ruta que lleva hasta él. ¿Este tema no formará parte de la conminación mediante la cual se suscita el discurso? ¿No es para incitar a hablar del sexo y para recomenzar siempre a hablar de él por lo que se lo hace brillar como secreto? No hay que olvidar que la pastoral cristiana, al hacer del sexo, por excelencia, lo que debe ser confesado, lo presentó siempre como un enigma inquietante.

En el cuento se trata de un rito que “debe ser ejecutado por cada generación” para que el secreto continúe siendo transmitido. En Foucault, esto se hace extensivo además a cada cultura, o a cada época con maneras distintas de transmisión. Por ejemplo, mientras que en Grecia se transmitía “cuerpo a cuerpo”, a partir de la confesión cristiana se transmite por medio de la palabra. Se trata de un ritual donde la verdad se autentifica gracias al obstáculo y a las resistencias que ha tenido que vencer para formularse; un ritual, finalmente, donde la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas, produce en quien la articula modificaciones intrínsecas: lo toma inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de faltas, lo libera, le promete la salvación.

En el relato se dice que no existen palabras decentes para nombrarlo –el sexo siempre parece ser del orden de lo “nebuloso”–. La iniciación en el misterio suele estar a cargo de los más bajos individuos. Foucault considera que el secreto que supone el discurso sobre el sexo no está ligado al elevado precio de lo que dice, ni al pequeño número de los que merecen recibir sus beneficios, sino a su oscura familiaridad y a su general bajeza. Por ejemplo, en la premodemidad, los niños (de los dos sexos) de zonas rurales solían iniciarse sexualmente con el tonto del pueblo. En Borges, la verdad del sexo no es transmitida por las madres ni por los sacerdotes. En Foucault, la verdad del sexo no está garantizada por la autoridad altanera del magistrado ni por la tradición que transmite sino por el vínculo, la pertenencia esencial en el discurso entre quien habla y aquello de lo que se habla. La instancia de dominación no está del lado del que habla sino del que escucha y se calla; no del lado del que sabe y formula una respuesta, sino del que interroga y pasa por no saber. Por último, este discurso verídico tiene efectos en aquel a quien le es arrancado.

La transmisión del secreto es lo fundamental para la conservación del rito de la secta del Fénix. Para Foucault, lo característico de nuestras sociedades es que la confidencia del que no sabe instaura la verdad, mientras que desde el silencio del que escucha se ejerce el poder. La confesión católica y el psicoanálisis son pruebas de ello.

Ambos autores coinciden en que las autoridades no logran constituir la sexualidad por el solo peso de su magistratura sino, más bien, por el vínculo establecido. Esto que en Borges está sutilmente esbozado, en Foucault es explícito. No es la palabra soberana del maestro la que inicia en el sexo. El poder está del lado del mutismo y de la exigencia de confidencia. Desde el confidente, desde “abajo”, se va revelando la verdad. El que habla va tejiendo el entramado de la sexualidad sobre la urdimbre de la autoridad del que escucha.

El cuento termina aludiendo a quienes afirman que el sexo es instintivo. Foucault al referirse a las transformaciones derivadas de la noción cristiana de carne alude a la separación de la “medicina del sexo” del corpus de la medicina general. Esta nueva rama “aisló un instinto” sexual susceptible –incluso sin alteración orgánica– de presentar anomalías constitutivas, desviaciones adquiridas, dolencias o procesos patológicos. En esta confrontación entre Borges y Foucault, coincidiendo en el misterio de la sexualidad, se ilumina un hermoso juego de espejos entre literatura y filosofía.

El poder productor, el poder que aun reprimiendo logra efectos fecundos, ha sido analizado por Foucault en la constitución de las disciplinas y en la conformación de la sexualidad. El análisis nunca pierde de vista los estratos de saber que interactúan con los diagramas de fuerzas. Los dispositivos de poder son también productores de verdad. El espectro cubierto por la genealogía abarca verdades sobre el cuerpo disciplinado que dieron lugar a las ciencias humanas, así como verdades sobre el deseo confesado que produjeron la sexualidad del siglo XVIII y nuestro sexo actual. Este último se extiende a la verdad del individuo contemporáneo en general.

El individuo domesticado

Los procesos jurídicos, carcelarios, médicos, laborales, educativos y militares de la modernidad conllevan en sí un afán individualizante capaz de atrapar en sus "cuadrículas" a cada persona y de identificarlas con precisión. La sociedad se torna disciplinada. Los hospitales, las cárceles, las fábricas, los ejércitos y los colegios se disciplinan. El patrón de medida será la norma. Pero quien no la cumpla estará mucho más individualizado que el que la cumple. Lo normal es ser sano. Si estuviera enfermo habría que someterse a ser registrado, auscultado, observado, visitado, minuciosamente examinado. Lo normal es cumplir las leyes. Si se las violara, se sufriría encierro, control, vigilancia, acecho.

En una sociedad regida solamente (fundamentalmente) por leyes, todos deben acatar esas leyes. En una sociedad reticulada por normas (aun cuando las leyes siguen vigentes), cada institución determina lo que es normal. No es cumpliendo las mismas normas que se es sano, o un buen soldado, o un escolar aplicado, o un buen obrero o un presidiario ejemplar. Cada institución, a su vez, particulariza. Existe una prescripción: diferenciar las particularidades dentro de cada institución para no someterlas a disciplinas idénticas.

En La voluntad de saber se muestra que también se produce individualidad a partir de los dispositivos de sexualidad. Hasta el siglo XVII, las relaciones de sexo se regían, fundamentalmente, por un dispositivo de alianza, sistema de matrimonio, fijación y desarrollo de parentesco, transmisión de nombres, bienes. En él reinaba la sangre, la trascendencia, la genealogía. En la escala social, la

individuación era ascendente: a mayor nobleza, mayor individuación. A partir del siglo XVIII, la burguesía debe darse su propio estatus. Se va creando el dispositivo de sexualidad. El nuevo dispositivo se superpone al anterior y, sin excluirlo, reduce su importancia.

Comienza una individuación descendente. A la sexualidad de la familia burguesa, que era una manera de distinguirse de la aristocracia, le seguirá la sexualización de las clases populares. La nueva tecnología del sexo pasa a ser un asunto de todas las clases sociales. Esta nueva tecnología estará a cargo de la medicina, la religión, la pedagogía y el sistema jurídico.

El dispositivo de alianza era estático. El dispositivo de la sexualidad es cambiante. En el primero, el modelo es la relación familiar. En el segundo, no hay modelo fijo. Cuando la psiquiatría y el psicoanálisis manejen los destinos del dispositivo de sexualidad se producirá una inversión de los papeles de ambos dispositivos. Se introduce el deseo en las relaciones de sangre. Se toma el modelo familiar para explicar o entender cualquier situación ligada con el deseo. Todos serán interrogados respecto de su sexualidad. Se le pregunta al loco, al criminal, al niño, al que no ama al sexo opuesto. A partir de estas "sexualidades periféricas", y como un movimiento de reflujo, se le pregunta, también, a la "sexualidad normal": ensoñaciones, manías, obsesiones, fantasías. El poder que, así, tomó a su cargo la sexualidad se impone el deber de rozar los cuerpos, acaricia con la mirada, intensifica sus regiones, electriza las superficies; dramatiza momentos turbados. Abraza con fuerza al cuerpo social.

Acrecentamiento de las eficacias –sin duda– y extensión del dominio controlado. Técnicas variadas han convertido a la sociedad en "decidora de verdad". La práctica de producir verdad circula por la Justicia, la medicina, la pedagogía, las relaciones familiares, las relaciones afectivas. Confesar la verdad es una manera de individualizarse. La confesión de la verdad –sea ésta de la índole que fuere– se inscribe en los procedimientos de individuación propios del poder. Foucault señala que con la confesión Occidente sometió a generaciones a fin de producir la sujeción de los hombres y su constitución en sujetos.

En Vigilar y castigar aparece claramente el "control" que todos y cada uno establece sobre los demás: las puertas de las carpas de campaña del jefe de los prusianos enfrentan a las de los soldados, el vigilante no puede abandonar su lugar de vigilancia. Otro tanto ocurre en los dispositivos de sexualidad, que aparecerán atravesados por la disposición panóptica. Proliferaron las prácticas

antimasturbatorias, las pesquisas, los interrogatorios. En el Antiguo Régimen, el discurso del poder médico establece alianzas con los padres para tratar de desenmascarar a los hijos. En el psicoanálisis, la alianza es con los hijos. Hay que averiguar si se les otorgó el cariño suficiente, si fueron deseados, si fueron castrados. Pero como esto no logra, tampoco, borrar totalmente el modelo anterior, también aquí vigilantes y vigilados quedan atrapados en su mutua y exasperante vigilancia. No por exasperante, estéril. La vigilancia recíproca produce sexualidad, produce placer, produce ley (sin ley no habría deseo) y produce individualidad. El proceso de individualización se produce también en el resto de las prácticas sociales.

Hasta el Renacimiento, pocos eran los que se individualizaban. Específicamente, sólo aquellos que se encontraban en la cima de las relaciones de poder y tenían un nombre o una estirpe o cierta autoridad. El resto de la sociedad se confundía indiscriminadamente. Los ciudadanos estaban sujetos a leyes generales, los soldados formaban parte de un conglomerado bélico, los presos se arracimaban sin identidad, los enfermos se confundían en el anonimato, los alumnos no estaban sujetos a evaluación permanente, los trabajadores se agrupaban en torno de un experto. A partir de fines del siglo XVII, con la implantación de las disciplinas, se invertirán los procesos de individuación. La individuación descendente se extiende y penetra los hilos más delgados de una sociedad que controla y es controlada.

Ahora bien, que la individualización descienda no quiere decir que el poder se ejerza unilateralmente. El poder sólo existe “en acto”. Es un mutuo modo de acción. Los puestos jerárquicos y de tropa en un campamento militar se coordinan simétricamente: el maestro en su tarima es observado y observante, el médico debe intensificar sus visitas (actualmente son los pacientes quienes visitan a los médicos). El guardián no puede abandonar su torre de control. El poder circula por retículas, cuyas fuerzas activas y reactivas se movilizan y se cruzan en puntos que fijan inestablemente a los individuos en sus puestos. Se trata de prácticas carcelarias, puesto que la mayoría de las instituciones, que implantan el buen orden burgués, se rigen por un modelo afín al de la cárcel panóptica. Se establece el dominio de las disciplinas. Los métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo garantizan la sujeción constante de sus fuerzas e imponen una relación de docilidad-utilidad. Muchos procedimientos disciplinarios existían desde largo tiempo. Pero las disciplinas han llegado a ser en el transcurso de los siglos XVII y XVIII fórmulas generales de dominación. Se fraccionan las conductas y el tiempo. El hombre es una pieza

en la maquinaria social. Esta maquinaria se constituye a partir del panóptico (se ve todo). Una observación minuciosa del detalle, y a la vez una consideración política de estas pequeñas cosas, para el control y la utilización de los hombres, se abren paso a través de la Época Neoclásica, llevando consigo todo un conjunto de técnicas, todo un corpus de procedimientos y de saber, de descripciones, de recetas y de datos. Y de estas nimiedades ha nacido el hombre moderno.[34]

Nadie escapa a la mirada del otro. Dentro de los sistemas se implanta una paradoja: la disciplina, que tiende a nivelar reduciéndolo todo a la “normalidad”, genera, a la vez, individualidades. La aparente uniformidad de una formación militar, de una cadena de producción, de un aula, de una sala de hospital o de una columna de presos está constituida por individuos que aprenden a cumplir con la norma. Ésta, nivelándolos, también los individualiza, porque el esfuerzo personal los asimila al sistema. Si no son normales, también se los individualiza. Se los castiga. De la presión constante sobre cada uno surgirá aquello que es digno de castigo o de recompensa. En el terreno jurídico se individualiza cuando se transgrede una ley. En la sociedad disciplinaria se permanece individualizado, se transgreda o no. Si no se cumple, se acredita la capacidad. Los establecimientos disciplinarios implantan, por un lado, una relación binaria (loco-no loco, sano-no sano) y, por otro, una asignación coercitiva de la distribución en la maquinaria (quién es, qué lugar le corresponde). Se les impone a las personas las tácticas de las disciplinas individualizantes y, por medio de la universalidad de los controles, se marca el puesto que deben ocupar; la individualización no impide la masificación, aunque ésta reviste características especiales. La “masa” compacta “de antaño” se ha convertido en una “colección de individualidades separadas”. Pero, mientras los sujetos se individualizan, el poder se desindividualiza. Corre por todos los canales de circulación posibles. Los niños de los cursos avanzados enseñan a los más atrasados. Los internos con “buena” conducta controlan a los díscolos. La policía tiene entregadores entre los delincuentes. El poder se expande y produce puntos de intersección móviles y más o menos inestables.

Se trata de una física que tiene su máxima potencialidad en los cuerpos que se individualizan. La modalidad disciplinaria no ha reemplazado otras formas de poder, se ha infiltrado en las existentes. Garantiza una distribución infinitesimal del poder en una sociedad donde lo fundamental ya no es la comunidad o la cosa pública sino el Estado, por una parte, y los individuos, por otra. Somos mucho menos griegos de lo que creemos. No estamos ni sobre gradas ni sobre

escenarios, sino en la máquina panóptica, dominada por sus efectos de poder que prolongamos nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes.

El siglo XVIII implantó las disciplinas. Respondía al ideal de una sociedad maquínica. En ella, los que no responden al orden general (lo “normal”) pueden llegar a ser “adiestrados” por medios mecánicos: máquinas de castigar niños maleducados, aparatos antimasturbatorios, observatorios, manuales para enseñar a sentarse correctamente, a escribir, a trabajar; en fin, ortopedia. Cada detenido, cada alumno, cada enfermo, cada obrero, cada soldado, es como un capital colocado a intereses. Se establece un conocimiento positivo sobre el individuo. Se califica científicamente. Se expande un saber técnico acerca de los comportamientos, una especie de ingeniería de las conductas, una ortopedia de la individualidad. Se aprende sobre los individuos y, a la vez, se los hace producir mejor.

Habermas y Foucault

Jürgen Habermas considera que, en manos de Foucault, la historia de las ciencias se convierte en historia de la racionalidad. Para ello “atraviesa” la historia de la constitución de la razón y llega a la conformación de la locura. Descubre que la razón moderna se organiza como tal en tanto es capaz de tomar distancia de una parte de sí misma (la sinrazón) y autoconstituirse en objeto “puro” de estudio, sin los elementos espurios que podrían aportar los delirios de cualquier cuño. Foucault considera que el logos occidental se marcó sus propios límites. Para constituirse en su pureza necesitó expulsar todo aquello que devenía exterior (lo Otro). Uno de los límites de la razón está determinado, precisamente, por la locura. Ésta en algún momento formó parte de la razón. Pero cuando la ratio decidió definirse por sí misma desalojó a la locura de su ámbito. El logos occidental teme lo heterogéneo, ama lo mismo, prefiere la identidad. La única duplicación que la ratio acepta es la de la igualdad. Como el juego de repetición de algo colocado entre dos espejos enfrentados que se repiten al infinito, la razón contempla la imperturbable imagen de lo mismo. Y rechaza la duplicación esquizofrénica que desdobla mutando, pues esto podría hacer ver que “algo” puede ser lo otro y no, simple y llanamente, lo mismo.

Para Habermas, en esta pretensión de escuchar la voz de la sinrazón está presente la intención de Foucault de criticar a la razón. Un pensador sensible a cualquier objeción al espíritu de las Luces, como Habermas, no pudo dejar de sentirse “tocado” por el título con el que, en alemán, se publicó el primer texto importante de Foucault. Mientras en francés se llamó Folie et déraison. Histoire de la folie a l’âge Classique (Locura y sinrazón. Historia de la locura en la Época Clásica), en alemán apareció como Wahrsinn und Gessellschaft. Greschichte des Wahns un Zlitalter der Vermunft (Locura y sociedad. Historia de la locura en la edad de la razón). Además, el contenido trata de demostrar la exclusión de la cual fue objeto la locura en los siglos XVII y XVIII y su posterior sustancialidad como enfermedad, justamente a partir de la “Edad de la Razón”. Así como Kant se había planteado, en el siglo XVIII, encontrar los límites de la razón teórica, Foucault se plantea, en el siglo xx, encontrar los límites de una razón histórica. Ésta se habría constituido en la Época Neoclásica y, de alguna manera, persistiría hasta nuestros días. Foucault intenta una aprehensión epocal de la racionalidad. Esta razón no es “pura”. Se constituye y es constitutiva de un saber que surge de las prácticas discursivas y no discursivas, y se remite a ellas. En última instancia, lo que le interesa a Foucault es la producción de discursos verdaderos. En un momento determinado descubrirá que la condición de posibilidad de esos discursos se gesta en las relaciones de poder.

La búsqueda de la constitución de los “discursos serios” implica riesgos e inconvenientes que Foucault señala. Considera que el discurso verdadero (que la necesidad de su forma eximiría del deseo y liberaría del poder) no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa; y la voluntad de verdad es de tal manera que la verdad que quiere no puede no enmascararla. La palabra “enmascarar” ha llamado específicamente la atención de Habermas, pues considera que quien no quiere desenmascarar nada menos que la forma desnuda de la razón centrada sobre el sujeto no debe abandonar los engaños por los que esta razón se ha dejado ganar en su sueño antropológico. Foucault reconoce lo riesgoso de su empresa. Habermas, a su vez, le reconoce a Foucault los recaudos que toma para hacer una “hermenéutica desmitificante”.[35]

A partir de su análisis de la obra de Foucault, Habermas marca cuatro características que, a su criterio, son totalmente paradójicas. Ellas son:

Trasladar las operaciones sintéticas (a priori) al dominio de los sucesos

históricos (las primeras son formales; las segundas, por el contrario, tienen contenidos concretos).

Pretender neutralidad respecto de lo que se analiza y –al mismo tiempo– declarar que siempre hablamos desde una voluntad de verdad, cuyas reglas no podemos conocer y, por lo tanto, no podemos neutralizar.

Pensar de manera nominalista, materialista y empirista las prácticas trascendentales que escapan a un todo inteligible.

Proceder de manera “aplicada” y “positivista” para realizar una historiografía “anticientífica”.

Habermas considera que el estudio del poder foucaultiano sale resentido de estas cuatro paradojas. Aunque las contradicciones de Foucault, para Habermas, no dejan de ser “instructivas”.[36]

Responderé sucintamente a cada una de estas cuatro objeciones formuladas por Habermas:

Las “operaciones sintéticas” en Foucault no son universales y necesarias, sino históricas; por lo tanto, es coherente estudiarlas a partir de los acontecimientos. Se trata de un a priori histórico.

Esta crítica es válida paraArqueología del saber.Pero las contradicciones de este libro fueron advertidas por el propio Foucault, quien intentó superarlas en sus obras siguientes (esta objeción fue formulada por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow en 1982, es decir, antes que Habermas).

Las prácticas trascendentales analizadas por Foucault son “trascendentales” en el sentido débil del término, es decir, trascendentales históricas (no formales). No es paradójico entonces pensarlas desde la materialidad de los discursos y las manifestaciones empíricas.

El método de trabajo no tiene por qué determinar las conclusiones del mismo. Además, Foucault no hace “historiografía” sino filosofía; en función de ello, no

tiene sentido catalogar su trabajo de “científico” o “anticientifico”.

Habermas retoma la reflexión de Foucault acerca de Kant y su crítica al presente, y afirma que el hombre debe emprender la empresa sobrehumana de fabricar un orden de las cosas desde el momento en que toma conciencia de su existencia como una existencia a la vez autónoma y finita. Según Foucault, el hombre que se levanta desde las ruinas de la metafísica, desde la conciencia de su finitud, debe acometer la tarea infinita del conocimiento, la gran aporía kantiana es que la facultad de conocimiento, siendo finita, tenga condiciones trascendentales para abarcar un conocimiento que progresa infinitamente. Este ser (el hombre), desde su finitud, puede ocupar el lugar de Dios.

Desde Kant, el sujeto finito se trasciende en infinito. El sujeto se convierte en objeto. Va y viene en este impulso alocado en el que al autodescubrirse limitado se descubre también con una razón que lo trasciende. Cuando ya no tiene más elementos para preguntarse con propiedad por Dios, los tiene para preguntarse por él mismo. No puede conocer lo trascendente. Pero puede preguntarse por sí mismo. Es finito, pero su estructura de conocimiento reviste formas universales y necesarias. Con estos elementos contradictorios comienza el drama teórico de la modernidad. La razón finita es capaz de conocimiento infinito, ¡conozcamos, pues! He aquí la voluntad de poder. He aquí la voluntad de saber. Habermas rescata el análisis que hace Foucault de la episteme moderna, la cual se define a través de la dinámica específica de una voluntad de verdad por la que toda frustración no es más que la invitación a una renovación de la producción del saber.

El sujeto empírico, en tanto posibilidad de conocimiento, es un objeto entre objetos y, en tanto sujeto trascendental, se constituye como totalidad de los objetos de la experiencia. Desde Hegel hasta Merleau-Ponty se desatan las utopías de un completo conocimiento de sí. Aun Freud está respondiendo al imperativo moderno del autoconocimiento. Esta “fuga hacia adelante” del sujeto marca la voluntad de verdad moderna. Las ciencias humanas, fruto de este sueño antropológico del saber, permanecerán forzosamente como seudociencias, en tanto no adviertan el desdoblamiento autorreferencial del sujeto. Habermas celebra la reflexión foucaultiana sobre Kant, a partir de la cual se reinterpretan los límites de nuestro aparato cognoscitivo en condiciones trascendentales para un conocimiento. Surgen las ciencias humanas. Éstas, “desenmascaradas” por

Foucault, muestran detrás de ellas la facticidad de la dominación del conocimiento. Tal es el juicio de Habermas, quien reprocha a Foucault su crítica a la modernidad y su crítica a la razón. Pero le concede pertinencia al desenmascaramiento operado sobre las ciencias humanas. Considera que la crítica de Foucault, “paradójica, cínica y autorreferencial”, ha logrado perturbar la fachada de unas ciencias que alojan, en su interior, a un sujeto-objeto atrapado en su propia aporía: el sujeto de la modernidad y el objeto de las ciencias sociales.

IV

EL SEXO Y LA ÉTICA

Esta secreta autoviolentación, esta crueldad del artista, este placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura, resistente y paciente.

Friedrich Nietzsche, Genealogía de la moral

El hiato entre el primer tomo de la historia de la sexualidad, La voluntad de saber, y los otros dos tomos (El uso de los placeres y La inquietud de sí) señala reacomodamientos en la obra de Foucault. También en su vida.

El descubrimiento de Estados Unidos le permitió acceder a una dimensión nueva de sensibilidad social respecto de la homosexualidad. Foucault, después de haber terminado sus estudios superiores de grado, residió en distintos países: Suecia, Polonia, Alemania, Túnez. Viajó además a otros lugares. Buscaba, entre otras cosas, un espacio en el que la presión negativa sobre su elección sexual se sintiera menos que en Francia. En 1970 creyó que ese lugar anhelado era Estados Unidos. Desde entonces hasta meses antes de morir volvió una y otra vez. Allí conoció éxitos clamorosos y fuertes rechazos. Por otra parte, disfrutó de una libertad personal desconocida hasta ese momento. Sus estadías en San Francisco, para dar cursos en la Universidad de California-Berkeley, eran matizadas con visitas a locales de cultura gay en general, y de tendencia "sadomasoquista" en particular. Paradójicamente, en el mismo lugar en el que encontró la tranquilidad es muy probable que haya encontrado también la enfermedad.

Así como Nietzsche ante la inminencia de la locura se sintió impulsado a publicar, Foucault ante la inminencia del fin se sintió compelido a complementar su obra con una reflexión ética. Días antes de su muerte aparecen sus dos últimos textos. Se trata de los tomos II y III de Historia de la sexualidad. Aunque se esforzó, no alcanzó a corregir lo que debería haber sido el cuarto tomo, Las confesiones de la carne. Expresó su deseo de que no hubiese publicaciones póstumas.

En sus últimos años Foucault se dedicó a estudiar los orígenes de nuestra cultura. Desde ese lugar repensó su propia vida. Hizo suya la vieja aspiración filosófico-existencial de tratar de hacer una obra de arte consigo mismo.

En sus últimas clases en el Collège de France reflexionaba sobre la muerte de Sócrates. Analizaba también las prácticas de cuidado de sí. Foucault consideraba que, a partir de la instrumentación de los pensamientos del pasado, podríamos llegar a descubrir la verdad sobre nosotros mismos.

Los textos fundamentales de la etapa ética son El uso de los placeres, La inquietud de sí y Las confesiones de la carne (este último –por el momento– no tiene posibilidad de ser publicado a pesar de un intento finalmente fallido).

La perspectiva ética

No existe la categoría sociocultural “sexualidad” antes de que se instauren discursos sobre ella. Existe, obviamente, la genitalidad. Foucault se pregunta a qué se debe que, en una sociedad como la nuestra, la sexualidad no sea simplemente el factor que permite la reproducción de la especie, la familia, los individuos, sino el lugar privilegiado donde se lee, donde se dice nuestra “verdad” profunda sobre el hombre. Desde el cristianismo, Occidente no ha dejado de buscar en el interior de su deseo. El deseo, relacionado con el sexo, ha sido el núcleo donde se anuda el devenir de nuestra especie y nuestra verdad de seres humanos. En las sociedades cristianas, el sexo ha sido objeto de examen, de vigilancia, de confesión. Se trata, entonces, de retomar la historia política de la producción de la verdad, pero ahora vinculándola con el sexo. El tema de la producción de la verdad, que marcó la obra de Foucault desde sus primeros libros, se mantiene hasta el final de su vida. Primero había hecho una historia de la producción de la verdad desde el saber, luego desde el poder y, finalmente, desde el sexo, los sentimientos, los comportamientos y los cuerpos.

Foucault dice que el sexo no es una sustancia, pero con eso no quiere decir que el poder inventa el sexo desde la nada. Los comportamientos fueron realmente extraídos del cuerpo de los hombres y de sus placeres. Pero también fueron solidificados en ellos, mediante múltiples dispositivos, fueron sacados a la luz, aislados, intensificados, incorporados. El crecimiento de las perversiones no es un tema moralizador que habría obsesionado a los espíritus escrupulosos de los victorianos. Es el producto real de la interferencia de un tipo de poder sobre el cuerpo y sus placeres.

Agrego algunos elementos a esta concepción de Foucault. En el Renacimiento se fueron sumando las reglas de “decencia” en general y de “recato” sexual en particular. Surgió un género literario promotor del buen comportamiento. Una obra que, en cierto modo, inicia el género en el siglo XVI fue El cortesano, de Baltasar Castiglioni. En 1530 se publicó Sobre las buenas costumbres de los niños, de Erasmo de Rotterdam, texto que se refiere especialmente a la educación de la infancia. Estos libros constituyen el detonante de una proliferación de discursos sobre las “buenas costumbres” y su correspondiente efecto en las prácticas.

A partir del siglo XVI, el cuerpo, sus acciones y secreciones se convierten en el blanco privilegiado de un complejo sistema de ritos y ceremonias destinados a legitimar determinados usos y costumbres que presentan variaciones según los países, los grupos sociales y los sexos. Se trata de establecer una serie de comportamientos relacionados con la distribución del poder social. En principio, los códigos se constituían para que la aristocracia cortesana se diferenciara del resto de la sociedad. Luego, hizo lo propio la burguesía. Más tarde las prácticas se extendieron a la sociedad en general. Obviamente, en la intrincada red de poderes, discursos y prácticas pesaba también el papel de los religiosos cristianos y la proliferación de instituciones regenteadas por ellos.

Las clases sociales que comienzan a gobernar Europa a partir del Renacimiento se “estrenaban” en el poder. No se trata ya del señor feudal fogueado en la guerra. Ahora son los aristócratas cortesanos los que monopolizan los gobiernos. Las reglas de conducta social no serán, en principio, para que las cumpla el pueblo. Se trata de un autocontrol de elite. Mantener un “estilo” afianza las jerarquías y establece más nítidamente las diferencias dentro de un mismo nivel social y entre los niveles distintos. Así como en el Renacimiento se va estableciendo un código para las buenas costumbres aristocráticas, en la Época Neoclásica se hará lo propio para afianzar el establecimiento de la burguesía. Algunas de las modificaciones que desde el comienzo de la Edad Moderna afectan los comportamientos corporales de las distintas clases, sea en sus formas de comer, defecar o relacionarse sexualmente, son algunos de los parámetros que nos permiten focalizar las profundas transformaciones que desde entonces afectan la sensibilidad y las actitudes humanas. El uso del cuchillo, del tenedor, de las copas individuales, el no escupir debajo de la mesa, no sonarse con el mantel, adoptar servilletas y pañuelos de mano, se fue instaurando junto con reacomodaciones topológicas domésticas. Se aislaron los lugares “íntimos”. Se redujo el número de personas que dormían en una misma cama. También hubo

cambios en el arreglo personal: uso de perfumes para tapar los olores desagradables, pelucas para esconder los piojos y biombos u otros tipos de recatos para no aparecer desnudos delante de personas de mayor jerarquía. Se trataba de “adecentar” las apariencias.

En la medida en que se consolida el orden burgués se marcan más fuertemente las reglas del “decoro” respecto de lo sexual: no hablar de ciertos temas delante de los niños, realizar el acto sexual en lugares reservados, prevenir contra la masturbación, evitar la promiscuidad. La creación del “pudor” actual ha recorrido un largo y tortuoso camino. Confrontando estas consideraciones con la concepción de Foucault se encuentran, por un lado, una economía restrictiva y, por otro, en el nivel de los discursos y sus dominios, el fenómeno casi inverso. Los discursos sobre el sexo no han cesado de proliferar. Se trata de una fermentación discursiva que se aceleró desde el siglo XVIII. Las instancias de poder hablan de sexo y lo hacen hablar hasta el detalle infinitesimal. Foucault estima que la instauración del tema en el discurso es recurrente también en la pastoral cristiana. En el siglo XVII se dictan las nuevas normas para la confesión, se inicia una pedagogía de “racionalidad” del sexo, se instrumenta una economía política preocupada por el control de la población, se origina un discurso médico sobre las “enfermedades de los nervios” (excesos, onanismo, insatisfacción, perversión) y, en el ámbito de la justicia penal, se registra una fuerte sensibilidad respecto de los ultrajes sexuales secundarios (o de mínima magnitud).

Los nuevos dispositivos del deseo están en marcha. Son dispositivos de sexualidad. Se trata de la constitución de la “sexualidad”. Estos dispositivos pretenden actuar como contención. Con ellos, controlan al sujeto y adquieren poder sobre él. Además, se incita el deseo. Se excluyen las sexualidades consideradas aberrantes. Se realiza una especificación de los individuos (normal-anormal) y se adquiere derecho a juzgarlos. Se establece un dispositivo de saturación sexual claramente delimitado: pareja heterosexual, monogámica y unida legalmente. El objetivo es del orden de la represión (prohibición de la masturbación, de las aberraciones, de la promiscuidad y de las relaciones extramatrimoniales). El efecto es del orden del poder: controlar, juzgar, jerarquizar, legalizar. El poder que actúa sobre el cuerpo y el sexo no establece barreras, más bien dispone lugares de máxima saturación. Produce y fija la disparidad sexual.

La sociedad moderna es perversa, no a despecho de su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía; es perversa directa y realmente.[37]

La cuestión de la verdad, a partir del sexo, es tomado desde dos puntos de vista: el sexo como conocimiento y el examen sobre el propio sexo como autoproducción del sujeto. El primer tema se desarrolla según una oposición establecida entre Oriente y Occidente. Allí reinaría una especie de arte erótica, mientras que en Occidente se impondría una ciencia sexual. Esta problemática será retomada por Foucault en reflexiones posteriores, incluso autocriticándose. [38]

El tema de la autoproducción del sujeto se extenderá a otras investigaciones y será también motivo de una reflexión compartida con Richard Sennett.[39] Ambos autores coinciden en que, desde el siglo XIX, uno de los recursos más importantes para la definición de uno mismo es percibir la propia sexualidad, fundamentalmente a partir del análisis de conciencia y de la confesión cristiana. Ahora bien, en el siglo xx la práctica de la confesión adquiere estatus terapéutico legitimado por la ciencia. De este modo, el hombre contemporáneo encuentra con el psicoanálisis no sólo la verdad respecto de su locura sino también respecto de su sexo. El psicoanálisis constituye dispositivos de sexualidad que multiplican los efectos de verdad respecto de uno mismo a partir del propio deseo.

La condición de posibilidad del poder, en general, es el poder de verdad que permite volver inteligible su ejercicio. El análisis de los discursos sobre el sexo ilumina algunas de las estrategias del poder contemporáneo. La circulación de los discursos posibilita que los mismos, al penetrar distintos ámbitos, vayan generando nuevos espacios de poder. Foucault, en La voluntad de saber, analiza los dispositivos de sexualidad en tanto dispositivos de poder; los cuales se accionan desde la pedagogía, la religión, la tecnociencia, la Justicia, el gobierno y –finalmente– desde el psicoanálisis.

Se podría decir que con las reflexiones de La voluntad de saber Foucault ha fijado un eje temático que venía trabajando desde Historia de la locura: saber-poder. Y en El uso de los placeres se abre a una perspectiva que hasta el momento había mantenido en segundo plano: la articulación cuerpo-ética. Foucault mismo brinda la explicación de su nuevo nivel de análisis. Su proyecto

original era hacer una historia de la sexualidad como experiencia, es decir, según la correlación que, en una cultura, se establece entre saber, poder y ética. Al dedicarse al tema ético descubrió que, a través de los siglos, no es la sexualidad lo que se tematizó sino el deseo.

Los dos primeros ámbitos (saber-poder) ya estaban trabajados ampliamente. Al abordar el tercero (sexo-ética) se encontró con la siguiente dificultad: tanto la teoría clásica de la sexualidad (cuyo modelo es la doctrina cristiana) como la que se le opone (cuyo modelo es la teoría psicoanalítica) identifican sexualidad con deseo. El deseo no es, para Foucault, una invariante de la sexualidad, que asumiría distintas formas históricas. A causa de ello, no consideró pertinente tomar la noción de hombre de deseo sin someterla a un trabajo crítico. Produjo una genealogía, en la que analiza las prácticas por las cuales los individuos se vieron llevados a prestar atención a ellos mismos, haciendo lugar entre unos y otros a una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser. Como se propone una historia crítica del hombre de deseo, abandona el proyecto que había presentado en La voluntad de saber y se dedica a lo que serán los restantes tomos de su Historia de la sexualidad. Estudia la formación, desde la Antigüedad, de una hermenéutica de sí. Si antes estudió a través de qué manera alguien se puede pensar como loco, como enfermo o como criminal, ahora se pregunta a través de qué juegos de verdad se autorreconoce el hombre de deseo. También se pregunta por qué el comportamiento sexual y sus placeres han sido objeto –desde la Antigüedad– de preocupación moral; llegando, a veces, a ser más importantes que las dietas alimentarias o los deberes cívicos. Incluso descubre la existencia de preocupación moral por temas sobre los que no hay, oficialmente, prohibición codificada.

En las culturas griega clásica y helenística y en la romana imperial la problematización moral se encontraba ligada a un conjunto de prácticas que Foucault llama “artes de la existencia”, “técnicas de sí” o “tecnologías del yo”. Las mismas fueron perdiendo su valor estético cuando se las incorporó al código cristiano. Pero continúan resurgiendo a través de la historia, aun cuando revisten otros sentidos.

Foucault hace una arqueología de las problematizaciones y una genealogía de las prácticas de sí. Su tarea no es una historia de la ética en la que se desgranan los distintos sistemas de moral a través del tiempo sino una historia de las problematizaciones éticas. El proyecto de realizar esta historia lo lleva a trabajar sobre las condiciones de posibilidad de nuestra moral. Se remonta así a Grecia y

a Roma (pagana y cristiana). Analiza la lucha siempre abierta entre lo que se dice y lo que se hace, entre proyecto y logro. Es una historia de las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla. Es la historia de las distintas formas que, en Occidente, ha adquirido lo que Foucault considera ética: la relación consigo mismo.

La relación con uno mismo

En el análisis de textos paganos y cristianos se encuentran temas recurrentes. Los mismos se han extendido por toda la cultura occidental. En las obras cristianas se suelen hallar normas de conducta trasladadas de textos griegos y latinos. Foucault ha clasificado o agrupado según cuatro temas fundamentales o modelos estas preocupaciones comunes a paganos y a cristianos: el sexo como temor, la valoración de la conyugalidad, el rechazo de la homosexualidad y la valoración de la continencia.

En la Antigüedad existía una inquietud por la pérdida de semen y cierto temor de idiotizarse o debilitarse por incontinencia sexual. De este temor, común a paganos y a cristianos, fueron tributarias la medicina y la pedagogía modernas. Además, la fidelidad conyugal era aconsejada por moralistas y filósofos. También se descalificaba al “afeminado”. Y, finalmente, se tendía a valorar la continencia: la abstención sexual fue un modelo de conducta propia de los héroes y campeones en Grecia; de sabios, en Roma; y de santos, entre los cristianos. Pero la persistencia de modelos morales entre paganos y cristianos no significa una igualdad de sentido. No reviste el mismo sentido la austeridad de un pitagórico, un epicúreo o un estoico. No comparten una moral común. No obedecen a un mismo código.

La Antigüedad gestó una temática respecto de la moral que se ha conservado constante a través de las distintas instituciones y de concepciones diferentes, aunque con prácticas similares. Esta temática es cierta inquietud por la austeridad sexual. La problematización de la austeridad sexual se ha expresado, según Foucault, en cuatro ejes fundamentales: el cuerpo, la esposa, los muchachos y la verdad. Estos temas son tratados en El uso de los placeres. La “dietética” considera el cuerpo; la “económica”, la esposa; la “erótica”, los

muchachos, y “el verdadero amor”, el problema de la verdad. Los mismos temas, pero centrados en los romanos, son abordados en La inquietud de sí. Los cuatro ejes (cuerpo, esposa, muchachos y verdad) se mantienen con matices diferenciales.

En los distintos grupos estudiados se destaca, además de la regla de conducta y de la conducta que se realiza y es medible por la regla, la disposición de cada individuo en relación consigo mismo, es decir, la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código. Dado un código de acciones, hay diferentes maneras de “conducirse” moralmente, diferentes maneras para el individuo que busca actuar no simplemente como agente sino como sujeto moral de la acción. Esta constitución del sujeto de la ética, no de un sujeto universal sino del sujeto que cada uno somos, tiene que ver con diversas instancias:

determinación de la sustancia ética;

modos de sujeción;

elaboración del trabajo ético;

teleología del sujeto moral.

l. La determinación de la sustancia ética estriba en la manera en que el individuo, teniendo en cuenta su pertenencia a un grupo, se da forma a sí mismo. Esto será la materia prima de su conducta moral, surgida de un valor moral que el individuo acepta como tal, por ejemplo, la fidelidad; se instrumentará según lo que se considere lo esencial respecto de ese valor (ser fiel con el pensamiento, con el cuerpo, con los sentimientos, en determinadas condiciones, siempre, incondicionalmente). La constitución de la sustancia ética respondería a la siguiente pregunta: ¿qué parte de mí mismo o de mi conducta concierne a la conducta moral? Foucault reconoce distintas sustancias éticas: los actos ligados al placer y al deseo en los griegos, al cuidado de sí en los romanos, las experiencias de la carne en los cristianos, la sexualidad a partir del siglo XIX. Un filósofo griego tenía como problema ético tocar o no al muchacho del que estaba enamorado, su sustancia ética estaba ligada al deseo, al acto y al placer.

En cambio San Agustín, en el libro IV de las Confesiones, se angustia porque no sabe exactamente qué tipo de deseo sentía por un amigo a los dieciocho años. Su sustancia ética estaba ligada a la representación originaria de ese amor, ¿provenía del espíritu o de la carne? Desde otra perspectiva, el hombre contemporáneo atiende al sentimiento como determinante de su sustancia. Se escucha decir, por ejemplo, “siento que esto está bien (o está mal)”.

2. El modo de sujeción es la forma en que el individuo se reconoce ligado a la regla y establece su relación con ella. Este aspecto de la ética tiene que ver con la manera en que la gente es invitada o incitada a reconocer sus obligaciones morales. Algunas de sus preguntas pueden ser: ¿debo obedecer a la ley divina que se ha revelado en un texto?, ¿las leyes de la naturaleza rigen del mismo modo para cada ser viviente?, ¿hay una regla racional (kantiana universal)?, ¿debo dar a la existencia la forma más bella posible? Por ejemplo, los estoicos romanos fueron pasando lentamente de un modo de sujeción a otro: de la idea de hacer de su vida una estética de la existencia se desplazaron a la idea de que hay que hacer ciertas cosas en tanto somos seres racionales y pertenecientes a la comunidad humana.

3. El tercer aspecto de la relación con uno mismo, en tanto sujeto ético, es el trabajo de transformación que realizamos sobre nosotros mismos. Se trata de una ascesis (ascetismo en sentido amplio) por medio de la cual nos transformamos en sujeto moral de nuestras conductas. Hay que moderar nuestros actos, o descifrar nuestros deseos, o controlarnos para realizar, o no, determinadas acciones según consideraciones valiosas o negativas. Alguien puede proponerse etapas para llegar a observar una conducta deseable o, por el contrario, puede decidirse bruscamente a cortar con hábitos no valorados y adquirir otros.

4. La teleología del sujeto moral tiene que ver con la inserción de cada acción en el conjunto de nuestras conductas. Una acción moral tiende a su propio cumplimiento; pero además intenta la constitución de una conducta moral que lleve al individuo no sólo a acciones siempre conformes a ciertos valores, sino también a cierto modo de ser, que caracteriza a cada sujeto. ¿Quiero ser un alma

bella?, ¿quiero salvar mi alma?, ¿aspiro a ser un buen ciudadano?, ¿persigo el autodominio? Éstas serían algunas de las preguntas propias del telos de la ética, en cuyo sentido se insertan las conductas que vamos realizando.

Una acción moral se inscribe en:

un código al cual se refiere (no depende de uno);

una conducta (depende de uno en relación con el código);

una determinada relación con uno mismo, en la que el individuo se define a partir de:

– la sustancia ética;

– los modos de sujeción;

– el trabajo sobre sí;

– la teleología.

Tanto en El uso de los placeres como en La inquietud de sí Foucault distingue entre los elementos del código y los elementos ascéticos de una moral. Le interesan estos últimos en tanto se establece una relación consigo mismo. El tipo de moral que estudia es propicia para destacar el aspecto de las prácticas de sí. No obstante, la referencia al código siempre está presente, lo cual le permite marcar mejor la preocupación ética de tipo ascético. Por ejemplo, en una sociedad cuyo código tolera las relaciones fuera del matrimonio, la problemática respecto de esa relación está inscripta en una voluntad de perfeccionamiento y no en cumplir con un sistema de leyes que dependan de un código externo.

Los antiguos no se proponían, como Kant, saber cuál podía ser el fundamento de la moral. Una secta no era una escuela en la que se aprendían ideas generales: la gente adhería a ella porque se buscaba un método razonado de consolidación.

Hubo personas o pequeños grupos de personas que se planteaban hacer una obra de arte de su propia vida. Esto requiere una ética-estética y una especial relación consigo mismo.

El dominio de sí

No hay, entonces, en los últimos libros de Foucault historia de la sexualidad sino historia de la ética entendida como relación consigo mismo. Historia de los medios por los cuales el individuo se convierte en sujeto moral en relación con el deseo. En el caso del hombre moderno hay que estudiar la relación con la sexualidad. En el cristiano hay que analizar su relación con las ataduras de la carne, y en los griegos y los romanos se trata del uso de los placeres.

Esquemáticamente se podría decir: para el psicoanálisis si sé (si conozco) acerca de mi deseo, de mi sexualidad, del erotismo de mi cuerpo, estoy en vías de aclarar mi situación existencial: para el cristianismo, si sé acerca de mi concupiscencia, de mi carne, de mis inclinaciones libidinosas, puedo avanzar en el camino de mi perfección; para el paganismo si sé sobre mi relación con los placeres, sobre el manejo y el control de los placeres, puedo llegar a hacer de mi vida una obra de arte. En todos los casos hay implicancias morales.

Si se considera la conducta moral sexual según tres instancias: acto, placer, deseo, se verá que hay un desplazamiento de la importancia que se les otorga, según se trate de los griegos, los estoicos tardíos, de los cristianos o del hombre moderno. El griego pone el acento en el acto (cuándo hacerlo, dónde, con quién. en actitud activa o pasiva) y en el placer (naturaleza animal o racional de los distintos tipos de placeres), sin descuidar el deseo. En los estoicos hay una tendencia a aniquilar el deseo, a lograr la no apetencia. En el cristiano pasan a segundo plano el acto y el placer (el primero sólo será permitido dentro del matrimonio y preferiblemente para concebir, el segundo tiende a ser excluido). Adquiere primacía el deseo, si bien es cierto que hay similitud con el estoico desde el punto de vista de “acabar con el deseo”, la diferencia estriba en que el cristiano le debe preguntar a su deseo. Hay que investigar si lo motiva el amor a Dios O las inclinaciones de la carne. En cambio, el estoico debe depotenciar el deseo. El ideal es la indiferencia.

Estas problemáticas revelan que no basta con que exista un código más o menos rígido para que los individuos sepan con certeza lo que deben hacer para ser morales. En todas las épocas hubo pensadores, moralistas, filósofos, médicos que determinaban que la costumbre general no podía reglamentar suficientemente y como es debido la conducta sexual de un hombre preocupado por sí mismo; reconocían, en la forma de tomar este placer, un problema moral. Foucault, para estudiar lo que estructura la experiencia moral del hombre de deseo, analizará su ontología, su deontología, su ascética y su teleología.

Se podría decir que cada una de estas instancias responde aproximadamente a las siguientes preguntas:

¿Qué es lo moral en mí?, ¿cuál es la materia prima sobre la que me formo, en tanto sujeto moral?

¿A qué principio debo responder para ser moral (la naturaleza, ley divina, regla racional, regla estética, reglas derivadas de la verdad científica)?

¿Cómo debo proceder para ser moral?, ¿qué prácticas debo realizar (examen, continencias, ayunos, confesiones, abstinencias)?

¿A qué aspiro siendo moral?, ¿qué fin persigo (la libertad, la inmortalidad, la tranquilidad de ánimo, la indiferencia)?

1. Ontología. Los griegos no tenían un término exactamente equivalente a lo que para nosotros es sexualidad, o carne para los cristianos. Aunque sin delimitar con precisión, el conjunto de prácticas que tenía que ver con el placer en general, y con el placer sexual en particular, se denominaba aphrodysia. Su preocupación parece recaer sobre el uso (chrésis) que se hacía de los placeres (aphrodysión). Respecto del deseo (epithymia) se aconsejaba tomar medidas de autocontrol, en el caso de que resultara inmoderado. Pero no se sospechaba, como ocurrirá entre los cristianos, que el deseo puede llegar a ser una máscara que, en realidad, está escondiendo algo ignominioso (o algo más ignominioso aun que él mismo). Entre los griegos importaba más la dinámica de los placeres que su morfología o su sentido profundo. En esa dinámica estaban implicados el movimiento que lleva hacia el placer, el deseo que éste suscita y el acto en el que se constituyen

los placeres. En la ética cristiana de la carne y en el concepto de sexualidad moderno se producirá una disociación. El placer, en cierto modo, es elidido, sea por desvalorización teórica en la concepción de la sexualidad o por la dificultad, en el psicoanálisis, para dar marco conceptual al placer; sea por desvalorización moral en el cristianismo. En general, en las concepciones posgriegas hay una especie de divorcio entre placer, deseo y acto.

El deseo, en el estoico, será motivo de perturbación del ánimo; en el cristiano, señal de la caída originaria, y en el psicoanálisis, síntoma de que nos constituimos en la carencia. No obstante la importancia del deseo, lejos de decrecer, se acrecienta: para tratar de anularlo (estoicos), para reprimirlo (cristianos), para liberarlo (psicoanálisis). Para esta última teoría, el acto no reviste mayor importancia, y para el cristianismo importa en tanto es desplazado o acorralado en un proceso de "naturalización" (hacerlo sin sofisticaciones, sólo para procrear, por lo tanto, sólo con el sexo opuesto, siempre con la misma persona y dentro de los límites conyugales).

La dinámica de los placeres entre los griegos seguía el modelo diagramado por Platón en el Filebo, según el cual no hay deseo sin carencia de la cosa deseada. Pero el apetito no lo provoca el cuerpo sino el alma. Ella suscita la representación de lo que da placer, por lo tanto, deseo solamente hay en el alma. Si hay carencia en el cuerpo, es el alma la que hace presente la falta por medio del recuerdo. El alma produce la epithymia, el movimiento dirigido hacia lo que otorga placer. Ahí está, para Foucault, el punto principal de la reflexión moral; el acto, el deseo y el placer se inscriben en una dinámica que, en última instancia, tiene que ver con el alma.

La cuestión ética que se plantea no es ¿qué deseos, qué actos, qué placeres? sino ¿con qué fuerza nos dejamos llevar "por los placeres y los deseos"? La ontología a la que se refiere esta ética del comportamiento sexual, por lo menos en su forma general, no es una ontología de la carencia; no es la de una naturaleza que fija la norma de los actos; es la de una fuerza que asocia entre sí actos, placeres y deseos. Para los griegos, la experiencia de las aphrodysia no estaba asociada con el mal, como lo estará la experiencia de la carne para los cristianos. Aunque para el griego los placeres relacionados con el cuerpo, cualitativamente, revisten cierta inferioridad ontológica. Este tipo de placeres es propio de los animales, o es común con ellos. La actividad sexual aparece como un juego de fuerzas de la naturaleza que puede prestarse a abusos. Ése es el motivo por el cual los placeres eróticos, al igual que los de la mesa, son motivos de problematización, no sólo

de tipo médico y filosófico, sino también moral. La moderación respecto de este tipo de placeres implicará un triple dominio: templanza en la bebida, en la comida y en el amor. En la transición de la ética griega a la cristiana se le restará importancia a los dos primeros y se reforzará el tercero.

En los primeros siglos de nuestra era, la reflexión sobre la moral de los placeres comienza a revestir una marcada severidad. Foucault considera que eso no debe interpretarse como un estrechamiento de lo prohibido. Desde el punto de vista de los códigos, no se produjo un sensible reforzamiento del autoritarismo, ni se volvió más eficaz el sistema punitivo. El cambio es relativo a la constitución del sujeto moral. El desarrollo del cuidado de sí produjo su efecto no en el reforzamiento de lo que puede suprimir el deseo sino en ciertas modificaciones que tocan a los elementos constitutivos de la subjetivación moral.

2. Deontología. Para los griegos, el uso de los placeres se instrumentaba de acuerdo con el principio regulador de la actividad moral. Foucault afirma que en el uso de los placeres, si bien es cierto que hay que respetar las leyes y costumbres del país, no ofender a los dioses y remitirse a lo que quiere la naturaleza, las reglas morales a las que uno se somete están muy lejos de lo que puede constituir una sujeción a un código bien definido. Se trata mucho más de un ajuste que va cambiando y en el que deben tenerse en cuenta diferentes elementos.[40] La estrategia que conforma el uso de los placeres proviene de:

lo necesario según la naturaleza;

la oportunidad temporal y circunstancial, y

el estatuto del individuo que es sujeto de la moral.

a) La necesidad es un principio regulador de la moral. Las aphrodysia son algo natural. Los cínicos decían que no había que avergonzarse de ellas, en tanto surgían de la satisfacción de necesidades. Diógenes se masturbaba en la plaza pública y decía que ojalá el hombre tuviera algo equivalente a la masturbación respecto del hambre y con sólo masajearnos el estómago lo aplacáramos. Pero

no siempre los placeres del cuerpo son presentados de esa manera. Sócrates aconsejaba alejarse de la vista del objeto deseado si no se está bien provisto para autocontrolarse. Platón proponía respecto de los muchachos una especie de "abstención indefinida". No obstante, la mayoría de los autores no plantea una abstención total, definitiva e incondicional, como luego propondrán y exigirán algunas sectas cristianas.

La necesidad es regulada por prácticas morales. Lo prudente es no excitar deseos que vayan más allá de ellas. Hay que buscar el equilibrio en el juego entre placer y necesidad. Este equilibrio no está determinado. Cada individuo debe calibrarse para no caer en la intemperancia, la cual es contraria a la serenidad. Así, la práctica regulada de los placeres se convierte en un arte. El arte de la templanza, valorado positivamente por griegos y romanos, pasará a ser luego una de las virtudes cristianas.

b) Otro principio regulativo analizado en El uso de los placeres es el momento oportuno (kairos). Hacer uso de los placeres cuando es debido convierte a la moral en un arte enraizado en la oportunidad, en el tiempo, en el momento. Los textos médicos y filosóficos son parcos en determinar el acto sexual. Si se exceptúan las referencias a la "pasividad" vergonzosa y a la "actividad" honrosa, es poco lo que se encuentra sobre el acto en sí. Ser activo es propio de varones; ser pasivo, de seres inferiores (mujeres y esclavos). Los muchachos constituyen motivo de problematicidad especial por tratarse de futuros ciudadanos. Hay que tomar los suficientes recaudos para que, por un lado, la pasividad no los degrade y, por otro lado, que estén en condiciones de ser activos tan pronto sean hombres.

Si bien el acto en sí no presenta muchos más problemas que los señalados, no ocurre lo mismo con el momento en que debe realizarse. Los distintos autores se explayan respecto del momento oportuno: a qué hora del día o de la noche, en qué estación del año, acompañado de determinado régimen alimentario, en qué edad, después o antes de ciertos trabajos. El momento oportuno es tan importante que uno de los fundamentos de los inconvenientes del incesto es el "destiempo" que implica respecto de las edades de la pareja, en el caso de padres e hijos.

c) El estatuto del individuo es tenido en cuenta para la regulación moral. A diferencia de la moral cristiana, que universaliza las leyes y sólo presenta diferencias de entre laicos y profesos, los paganos establecen diferenciaciones entre los individuos morales. Foucault remarca que los griegos y los romanos se regirán con distintos valores según se trate de mujeres, esclavos u hombres libres. Entre estos últimos también se establecen diferencias según su posición social, jerarquía, edad. La exigencia es mayor para quienes tienen más autoridad, rango o responsabilidad. Ellos son los que deben autoobligarse para dar ejemplo de templanza en el uso de los placeres: no sólo por principios, sino también por consecuencias prácticas. Quien no ofrece un modelo de templanza no está en condiciones de exigirla a sus inferiores, o no es eficaz al hacerlo. El pensamiento práctico pagano evalúa lo que se debe hacer según el estatuto, es decir, el nivel familiar, social y político. No tiene necesidad de algo así como un texto que imponga una ley, sino de una techné o de una "práctica", una habilidad que, tomando en cuenta principios generales, guíe la acción en su momento, según su contexto y en función de sus fines. No es pues universalizando la regla de su acción que, en esta forma de moral, el individuo se constituye como sujeto ético. Por el contrario, es mediante una actitud que individualiza su acción y puede incluso darle brillo singular.

Si se tiene en cuenta lo analizado en La inquietud de sí, se puede concluir que entre los estoicos tardíos la sustancia ética seguirá siendo el placer, pero más fuertemente regulado. El sujeto debe asegurar el dominio sobre sí, pero ya no se pone tanto el acento en su rango (en su estatuto). Ser "humano" significa pertenecer a la naturaleza, por lo tanto, estar en condiciones –si se lo propone– de vivir en armonía con ella. Más bien se pondrá el acento en la fragilidad del humano y en la necesidad de mantenerse al abrigo de los desenfrenos. La aristocracia (en estos grupos) no dependerá ya del estatus al que se está adscripto sino del que se alcanza por amor a la sabiduría. Dice Séneca:

No tenemos envidia a los que ocupan encumbrados lugares, porque lo que nos parece altura, es despeñadero; y al contrario, aquellos a quienes la adversa suerte puso en estado de medianía, estarán más seguros si quitaren la soberbia a los ministerios que de suyo son soberbios, bajando, en cuanto les fuere posible, su fortuna a lo llano.[41]

La moral estoica temprana exigía que cada uno se sometiera a un arte de la existencia. Pero, en los estoicos tardíos, ese arte se va a referir a principios universales de la naturaleza o de la razón. Foucault no lo destaca, pero merece señalarse que la actitud del estoico tardío, en cuanto a la intención, está más cercana del cristianismo y de ciertos aspectos de la ética kantiana que de los griegos. Para un griego arcaico la intención no importaba, lo que contaba era la acción. Edipo es culpable aun cuando no quería ser ni parricida ni incestuoso. En cambio, en una ética cristiana o kantiana –mutatis mutandis– se hubiera considerado la intención de no matar a su padre ni casarse con su madre. También en los estoicos la noción de intención es considerada: "Acuéstese uno casado con su mujer juzgando que es ajena; éste será adúltero sin que lo sea la mujer. Si alguien me da algún veneno que, mezclado con la comida, perdió la fuerza, aunque no me dañe, se hizo sujeto a la culpa; y no deja de ser criminal aquel cuyo puñal quedó frustrado con la ropa". Así reflexionaba Séneca.

3. Ascética. La enkrateia es el buen uso de los placeres. Es la "actitud" necesaria para relacionarse consigo mismo por medio de un trabajo autoimpuesto. Si se quería ser moral, había que realizar la enkrateia sobre sí. Foucault encuentra esta noción con distintas características en griegos, romanos y cristianos. La evolución que se producirá, por lo demás con mucha lentitud, entre paganismo y cristianismo no consistirá en una interiorización progresiva de la regla, del acto y de la falta; operará más bien en una reestructuración de las formas de relación con uno mismo y una transformación de las prácticas y técnicas sobre las que esta relación se apoya.

Los griegos le daban a la sophrosyne (moderación) el alcance de la temperancia, la piedad, la justicia y el valor. En cambio, la enkrateia (continencia) remitía a la forma activa del dominio de uno mismo en el campo del deseo y los placeres. La primera tiene que ver con el dominio de la razón que nos indica el "justo medio" para lograr la "temperancia". La segunda se sitúa en el eje de la lucha para alcanzar esa cordura. La enkrateia es lucha, resistencia, combate por la continencia. A diferencia del hombre "temperante", el "continente" experimenta otros placeres; pero no se deja arrastrar por ellos y su mérito será tanto más grande cuanto más fuertes sean sus deseos.

La enkrateia es la condición de posibilidad de la sophrosyne. Es del orden del dominio de sí. Implica una relación agonística entre el deseo y nosotros mismos.

La larga tradición del combate espiritual, que habría de tomar tantas formas distintas, estaba claramente articulada en el pensamiento griego clásico. Las fuerzas salvajes del deseo, a no ser que sean bien controladas, llegan, incluso, a invadirnos durante el sueño. Esta idea, expresada por Platón en República, IX 571d, reaparece profusamente en los cristianos. San Agustín aspiraba a avanzar tanto en el camino de la perfección como para poder erradicar los malos pensamientos hasta en el sueño.

Luchar contra los deseos y placeres es medirse con uno mismo. Las “partes del alma” y el “vencerse a uno mismo” son temas reincidentes en los clásicos grecorromanos y en los cristianos. La victoria total sería la extirpación de los deseos. En esto insistieron los estoicos y hubo cristianos que, llevándolo a sus últimas consecuencias, mutilaron sus miembros sexuales. Por el contrario, para los griegos lo ideal no era terminar definitivamente con la tentación o con el órgano con el que podemos acceder al placer, sino dominar los deseos. El temperante equilibrado no es el que carece de deseo sino el que desea cuándo y cómo debe. Esquemáticamente sería así:

RELACIÓN CON UNO MISMO

Griegos y romanos:	*Cristianos:*
• dominación - obediencia • mando - sumisión • señorío - debilidad	• elucidación - renuncia • desciframiento - purificación • interrogación - rechazo

PRÁCTICAS

• lucha espiritual, confesión con amigos o maestros, cuaderno de notas, atención, renuncia temporal	• atención, recelo, cuaderno de notas, confesión canónica, autoacusación, lucha espiritual

Estoicos tardíos y cristianos *comparten la aspiración de aniquilar el* deseo
(con matices diferenciales)

4. Teleología. El que alcanza la sophrosyne es libre. La libertad es el bien al que se tiende en el ejercicio de la dominación de sí y del uso de los placeres. La apuesta moral de los griegos es la libertad. No se trata solamente de la libertad de la ciudad entera. Se trata también de la libertad de cada ciudadano en su relación consigo mismo. Para Foucault, el griego no carecía de individualidad ni de interioridad. Para desarrollar esta afirmación se remite a textos médicos y filosóficos que marcan la importancia de mantenerse libre respecto de los deseos. A partir de ello se constituye la felicidad individual y el buen orden de la ciudad. Ser libre en relación con los placeres es no estar a su servicio, es no ser su esclavo. Mucho más que la mancha, el peligro que traen consigo las aphrodysias es la servidumbre.

El ciudadano debe buscar gobernarse a sí mismo como condición de posibilidad para gobernar a los demás. Los desórdenes de su conducta afectan la vida de la ciudad. El ejercicio del poder político implica una regulación interna de cada individuo. El dominio de sí, lejos de convertirlo en un tirano, lo faculta para ser moderado con los demás. En los textos de mayor intimidad –los que refieren a la fidelidad conyugal o a la relación con los muchachos– lo que se privilegia es cómo debe conducirse dignamente quien dirige (o dirigirá) a otros. El dominio como libertad activa marca el carácter viril de la templanza.

Así como es vergonzante ser pasivo en la relación sexual, es degradante ser pasivo respecto de los placeres y dejarse penetrar por ellos. La intemperancia es “femenina”, es decir, propia de seres inferiores. Cuando se quiere alabar a una mujer, se dice que posee virtudes viriles. Tanto más viriles deben ser las virtudes de quienes gobiernan a los demás. Así, la individualidad se concibe en función de la armonía de la ciudad.

El temperante es libre y por ser temperante sólo desea lo que le dicta la recta razón. La libertad está, de este modo, en estrecha relación con la verdad. Libertad y verdad constituyen el telos al que se orienta el discurrir ético del griego clásico. Desde Sócrates, la virtud está emparentada con el conocimiento. El que conoce el bien no puede desear el mal, y el bien es bello y nos hace libres, en tanto somos virtuosos. Verdad, belleza, bien y libertad se inscriben en una misma corriente moral que aspira a hacer de la vida una obra de arte. No podemos constituirnos como sujetos morales en el uso de los placeres sin constituirnos al mismo tiempo como sujetos de conocimiento. La relación

placer-logos analizada en El uso de los placeres adquiere distintas formas: estructural, instrumental y ontológica.

Forma estructural. La sophrosyne responde al logos y gracias a ello se logra la armonía entre todas las partes del alma. De este modo, la facultad apetitiva responderá al gobierno de la razón. Ésta es soberana en la jerarquía humana. Lo racional debe mandar y organizar a las demás potencias que estructuran el ser.

Forma instrumental. El dominio de los placeres exige manejarse con las nociones de apetito, momento adecuado y circunstancias convenientes, por lo tanto, es necesaria una razón práctica que determine y maneje adecuadamente los placeres. La razón práctica, es decir, moral, instrumenta el uso de los placeres para poder elegir qué cosas son las mejores para cada uno y actuar en consecuencia.

Forma ontológica. El reconocimiento ontológico de uno mismo se produce en la lucha para conocer la verdad. Este reconocimiento va forjando la práctica de la virtud, la cual no se alcanza de una vez y para siempre sino en la constante búsqueda del alma que quiere superarse.

Este fuerte elemento griego de la moral como búsqueda de la verdad es el antecedente de la larga tradición –estoica y cristiana– del “combate espiritual” inherente a la sabiduría o a la santidad. En los griegos, el conocimiento ontológico de uno mismo no presenta el alma como un dominio de conocimiento posible donde hay que desentrañar las huellas del deseo. Ahora bien, si en los griegos la meta primordial no es interrogar al deseo, se abre, en cambio, otra posibilidad: proponerse una estética de la existencia, la cual no obedece a un código de comportamiento y no implica un trabajo de purificación sino que responde, más bien, a principios formales generales en el uso de los placeres. Ellos son:

la distribución que se hace de los placeres;

los límites que se observan, y

las jerarquías que se respetan.

Al regirse por el logos y tener relación con la verdad (esto no es lo mismo que “decir la verdad sobre uno mismo”), una vida se inscribe en el mantenimiento o en la reproducción de un orden ontológico. Y recibe el resplandor de la belleza. Éste es el motivo por el cual una ética fundada en la verdad adquiere connotaciones estéticas. Por otra parte, cuando se respeta un orden conveniente al alma –la temperancia, la sabiduría– se alcanza la belleza y con ello también la felicidad. Ninguna violencia del alma o del cuerpo debe perturbar al individuo cuya conducta importa para él mismo, así como para la vista y el recuerdo de los demás. La siguiente consideración pertenece a La inquietud de sí:

En el cultivo de sí de los estoicos seguirá presente la soberanía del individuo sobre sí mismo, pero esta soberanía se amplía en una experiencia donde la relación con uno mismo toma la forma no sólo de un dominio sino de un goce sin deseo y sin turbación. Estamos todavía lejos de una experiencia de los placeres sexuales en la que éstos serán asociados con el mal, en la que el comportamiento deberá someterse a la forma universal de la ley y en la que el desciframiento del deseo será condición indispensable para tener acceso a una existencia purificada.[42]

No obstante, una nueva disposición comienza a delinearse. Esquemáticamente, podría representarse según el siguiente cuadro:

	GRIEGOS	ESTOICOS ROMANOS	CRISTIANOS
Sustancia ética:	• *fuerza* que conduce al uso de los placeres	• la misma *fuerza*, pero se marca su *fragilidad*	• deseo, concupiscencia, *carne*
Sujeción:	• *estética y comunitaria*	• *naturaleza, ley nacional*	• *ley divina*
Trabajo:	• *ascética*, relaciones políticas	• *ascética*, autodominio	• *ascética*, autodesciframiento
Telos:	• *libertad y verdad*	• *imperturbabilidad del ánimo*	• *salvación del alma*

Deleuze compara las cuatro instancias de la constitución del sujeto ético en Foucault con las cuatro causas aristotélicas.[43] Las instancias o elementos constitutivos de la subjetividad moral son como plegamientos del afuera que se introducen en el adentro. Conforman subjetividad. El primer pliegue corresponde a la causa material. Es la materia prima de la moral que en griegos y romanos corresponde a las aphrodysia, en los cristianos a la carne y a la sexualidad.

El segundo pliegue, las formas de sujeción, se compone de verdaderas relaciones de fuerzas que corresponderían a la causa eficiente. Son las fuerzas que proveen la disposición a actuar de manera moral (estética, natural-racional, divina, según el "sentimiento").

El tercer pliegue, el del trabajo, evoca la causa formal. Se trata del lugar en el que se conforma la relación entre conocimiento y moral. La verdad serviría de condición formal a todo saber, a todo conocimiento: subjetivación del saber que no se realiza en modo alguno de la misma manera entre los griegos que entre los cristianos, en Platón, en Descartes o en Kant.

El cuarto pliegue, el teleológico, correspondería a la causa final. A pesar de "plegarse", ya que contribuye a la constitución de la subjetividad, a pesar de que siempre lo que se pliega es el afuera, éste es el más externo. En él se tiende a algo que el sujeto aspira a alcanzar: libertad, verdad, indiferencia, eternidad. Foucault se pregunta por qué, en nuestras sociedades, se fue acentuando cada vez más la relación entre los temas propios de la moral y el privilegio otorgado al acto sexual. Considera que la respuesta habrá de buscarse en la idea de que en el acto sexual se conjugan la vida y la muerte. La muerte se encuentra presente en el discurso de médicos, filósofos y moralistas, en el sentido de gasto (pérdida, debilidad) que implica, para el cuerpo, fundamentalmente del hombre, el acto sexual. La vida está presente en este acto porque de él depende la continuación de la especie. Es a partir del juego entre vida y muerte que el acto sexual se torna un lugar de privilegio en la reflexión moral.

Con el transcurso del tiempo, las inquietudes por el acto sexual serán absorbidas por la austeridad del código. Entre los paganos, el código no tenía aún la fuerza de la prohibición que alcanzará más tarde. La preocupación, entonces, tenía que ver con el equilibrio del ciudadano y de la ciudad. En los cristianos, si bien

importan en tanto autodesciframiento de sí, la preocupación está cargada de otras connotaciones. Es absorbida por el código. Son prácticas que se deben cumplir, o no, según estén autorizadas o prohibidas, porque en ello se juega la propia salvación. Esta concepción junto con la teoría de la sexualidad habrían contribuido a ligar tan fuertemente –como ocurre en nuestras sociedades– la relación entre sexo y moral.

Desconfianza frente a los placeres, insistencia en los efectos de su abuso, para el cuerpo y el alma, valorización del matrimonio y de las obligaciones conyugales, desafecto respecto de las significaciones espirituales prestadas al amor por los muchachos.[44]

Tales son las consignas de quienes se preocupan por el manejo del deseo en los primeros siglos de nuestra era. Según Foucault, la severidad no se debe a una mayor austeridad de los códigos sino a la insistencia en la atención que se debe prestar a uno mismo.

Algunas de las prácticas comunes a quienes se inquietaban por la relación consigo mismo eran las lecturas, las meditaciones, las restricciones sexuales o de otro tipo, el cuidado del cuerpo, los regímenes de salud. la satisfacción mesurada de las necesidades, el dar y recibir consejos, la correspondencia con maestros, amigos o discípulos, las confesiones, la dirección de conciencias, la vida comunitaria (temporal o definitiva), el “trabajo” de conversión y las anotaciones periódicas en cuadernos personales.

Las prácticas romanas, desde el punto de vista de la variedad, exceden las mencionadas por los griegos, más tarde fueron reactualizadas por los cristianos con distinto sentido. El estoico busca una existencia estética. El cristiano busca la purificación del alma. Para los paganos tardíos, el “yo” es algo que se puede dominar. Esta concepción será retomada por los cristianos. Pero mientras el pagano se autoimponía su disciplina, el cristiano, según se institucionalice, dependerá de un código exterior a él.

Una de las condiciones de posibilidad del psicoanálisis: el cristianismo

La constitución del sujeto ético, en Grecia, se presenta como una cuestión de dominio: dominio sobre uno mismo, según un equilibrio dietético; dominio sobre su casa, según una jerarquía establecida, y dominio en lo erótico, dado lo conflictivo de la relación con el amor en general, y con el verdadero amor, en particular. Se trata de una sociedad agonística. Lucha para dominarse, lucha para gobernar la casa, lucha para manejar lo erótico. Todo en función del gobierno de la ciudad.

En el Imperio Romano, principalmente a partir del siglo II, las relaciones se reestructuran. La superioridad de la razón en el dominio de uno mismo sigue vigente. Pero ahora se hace más hincapié en la debilidad de la condición humana. En el hogar la superioridad masculina persiste, aunque las relaciones domésticas comienzan a medirse según una cierta reciprocidad entre los cónyuges. Lo erótico es absorbido por la relación con lo femenino, mejor dicho, con la esposa. Durante el imperio se extendió la costumbre de tomar como amado adolescente a un esclavo. Esto simplificaba el conflicto ético; si bien no lo anuló, llegará un momento en el que los códigos prohibirán la violación de esclavos. El campo político adquirió otro diagrama de fuerzas. El interés por lo social no desaparece, tampoco desaparece el interés por cierto tipo de gobierno. No obstante, la democracia le ha dejado su lugar al imperio. En él hay muchos cargos que cubrir, candidaturas que ganar, luchas que librar. Pero el ideal no es –o no es solamente– el Estado. Incluso en el pensamiento estoico, se considera que llega un momento en el que conviene alejarse de los cargos públicos para ocuparse de sí mismo. Se instaura cierta disociación entre poder sobre sí y poder sobre los demás. Teniendo en cuenta los cuatro elementos que constituían la relación con uno mismo (sustancia ética. modos de sujeción, trabajo sobre sí y teleología), se puede decir que en lo único que no se registran cambios es en el primero. Pero hay variación en los otros tres. Esquemáticamente sería así:

	GRIEGOS	HELENÍSTICOS E IMPERIALES
Sustancia ética:	• Uso de los placeres	• Uso de los placeres
Modo de sujeción:	• Dominarse para poder dominar a los demás	• Autoconstituirse en tanto seres universales
Trabajo sobre sí:	• Ascesis en función de la virtud ciudadana	• Ascesis para la perfección personal
Teleología:	• Ser libre en una ciudad libre	• Lograr la tranquilidad del ánimo

Estos cambios, según Foucault, no obedecen al crecimiento de las restricciones públicas ni a las prohibiciones codificadas (aunque por momentos –sobre todo en la época de Augusto– tales prohibiciones se incrementaron). Tampoco responder a un repliegue individualista que se hubiera dado como réplica a una revalorización de la vida privada. Hay que pensar más bien en una crisis del sujeto o de la subjetivación: en una dificultad en la manera en la que el individuo puede constituirse como sujeto moral de sus conductas, y en unos esfuerzos por encontrar en la aplicación a sí mismo lo que pueda permitirle someterse a unas reglas y dar una finalidad a su existencia. Estas reestructuraciones en la conflictividad moral no pueden dejar de leerse confrontándolas con el movimiento que, desde los orígenes del imperio venía presionando desde Oriente y que en pocos años tomaría el relevo en el poder y en la moral: el cristianismo. Hasta el momento no se ha publicado el libro de Foucault sobre el cristianismo, Las confesiones de la carne; intentaré un esquemático tratamiento propio sobre el tema elaborado desde manifestaciones del propio Foucault y de otras fuentes.

En los siglos II y III la figura-personaje del filósofo ya no reviste la independencia de un Sócrates o de un Diógenes cínico filosofando por calles, plazas y gimnasios. Tampoco la de un Platón o un Aristóteles forjando discípulos y escuelas. Esto no quiere decir que estas formas de transmitir la filosofía hubieran desaparecido totalmente. Epicteto es un buen modelo de maestro de filosofía. Pero la figura del filósofo del imperio tardío está representada más bien por Séneca, el filósofo cortesano.

Los señores importantes solían mantener a filósofos en sus casas o los recibían en sus banquetes. Las ideas morales en discusión representaban un proyecto surgido de las clases superiores: necesidad de solidaridad y equilibrio entre naturaleza y humanidad. El filósofo operaba como “el misionero moral”, que guía a los hombres de acuerdo con la naturaleza. En realidad era el representante de una “contracultura” prestigiosa en el interior de una elite, y es a los miembros de esa elite a quienes dirige su edificante mensaje.[45]

La prédica estoica estimula al hombre de clase superior a vivir de acuerdo con una ley universal de la naturaleza, superando las vicisitudes de la fragilidad humana. El que aspire a manejar sus pasiones de tal modo que no sea manejado por ellas, además de cumplir con las reglas morales vigentes en la sociedad

tendrá que atenerse a ciertas prácticas y normas. Éstas podrían no ser cumplidas. Pero, en tanto ser universal, es conveniente que el hombre las cumpla. Por ejemplo, el amo de casa tiene derecho sobre sus esclavos y sirvientas; pero será conveniente que le sea fiel a su esposa. Aunque más no sea porque él posee una conciencia guardiana que se entera de todos sus actos y es más propio de alguien dueño de sí mismo guardar fidelidad que no hacerlo.

Esta "experiencia" moral propuesta por los filósofos a una elite fue retomada por los maestros cristianos y extendida a toda la sociedad. Si en los estoicos "convenía" seguir ciertas reglas de moral por considerarse que respondían a leyes universales de la naturaleza, en los cristianos "hay" que cumplir necesariamente con las leyes, pues tal universalidad se ve refrendada por tratarse de un mandato divino y no sólo natural. Los primeros se distinguían siguiéndolas, se convertían en dueños de sí mismos (aristocracia moral). Los segundos se purificaban cumpliéndolas. Podían, así, entrar en la comunidad de los santos.

Las reglas morales propias de las minorías ilustradas (señores romanos), y que remitían a una ley universal, pasan a ser realmente universales en tanto se extienden por todo el imperio sin distinción de clases (cristianos). Si se considera la magnitud del fenómeno, el proceso fue realmente acelerado: Jesús muere en el 33 y en el 312 el emperador Constantino se convierte al cristianismo. El paganismo brindó condiciones que posibilitaron tal conversión: por una parte, a causa de los profundos cambios en las relaciones políticas y sociales y. por la otra, a partir de las nuevas problematizaciones morales. No debería olvidarse tampoco que mientras Grecia se desgarraba y pasaba a ser dominio romano y los romanos extendían su hegemonía por todo Occidente, Palestina se convertía asimismo en un hervidero de cambios. Esta confluencia de conflictos coincidió para formar la argamasa de un nuevo y persistente edificio moral.

El judaísmo tardío, a partir del siglo II a.C., debatía sus problemáticas morales sobre bases sociales y políticas inestables. Por el contrario, los romanos las debatían sobre fuertes pilares. La ansiedad moral de los judíos se manifiesta sobre un tembladeral. Estaban en juego la estabilidad y la supervivencia de la totalidad del pueblo. Raramente se encuentra en la historia del mundo antiguo un sentimiento tan explícito de la necesidad de movilizar la totalidad del yo al servicio de una ley religiosa. El trabajo de los moralistas judíos desde el avance romano hasta la destrucción de Jerusalén por Tito en el año 70 era similar al de

un ingeniero que atisbara minuciosamente cada fisura de una construcción amenazada de derrumbe. Pero, en este caso, no sólo está alerta a las fracturas sino que produce otras, en su afán de preservar las bases originarias de sus costumbres, de sus leyes, de su fe. Se da una relación proporcional entre el avance del poder central del dominador romano y la digresión de la unidad judía: proliferan las sectas.

Pero la proliferación de sectas no significa que los judíos no compartieran obsesiones comunes. Además de la reflexión sobre los postulados básicos del judaísmo, se produce, en esta época, una preocupante atención por la noción de "corazón puro". Una de estas sectas, la cristiana, conservará esta herencia incluso cuando deje de ser un grupo más entre otros y se universalice. La noción del "corazón puro" tiene su antecedente en el judaísmo tardío. Luego, rigió los ideales de las catacumbas y finalmente se integró al ideario de la Iglesia.

Los grupos judíos amenazados alimentaban un sentimiento negativo hacia la privacidad del individuo. El corazón humano ideal debe ser transparente a Dios y a sus compañeros de grupo. Los conquistadores romanos son de corazón doble. Se apartan de los ideales propios de un corazón puro. Se retiran a las pérfidas zonas de su intimidad. Realizan sus reuniones religiosas ocultándose. Los sexos se discriminan para adorar a la divinidad. Hacen festines en la intimidad de sus residencias. En cambio, para el judío todo debe ser público. Una relativa intimidad en la vida de relación de los romanos es juzgada negativamente por los judíos. Significa un rechazo de la omnipresencia de Dios. Se vivían tiempos de "corazones dobles". Esa época nefasta iba a ser superada cuando llegara el Mesías. Él los salvaría. Vendría un tiempo en el que solamente los puros de corazón reinarían sobre la faz de la Tierra. Estos ideales no sólo fueron condición imprescindible para que se aceptara el legado defendido por Jesús de Nazaret sino también para la difusión de sectas milenaristas, las cuales no dejarán de surgir hasta el fin de la Edad Media.

Mientras la elite moral romana exhumaba viejas continencias respecto del uso de los placeres e inventaba o reafirmaba otras, las sectas judías, como los esenios, los seguidores del Bautista, los saducitas, los fariseos, los zelotes, los elionistas y los cristianos (éstos recién fueron llamados así en la época de Nerón) actualizaban sus propias prácticas. Tales prácticas estaban asentadas en principios religiosos y morales. Iban desde la abstinencia sexual (esenios) hasta la militancia armada (zelotes), pasando por una variadísima gama de conductas. Todas apuntaban a la fusión del grupo (judaísmo en general, secta en especial).

La finalidad común era prepararse para los tiempos venideros. El sometimiento y la humillación sólo podían soportarse atisbando un mañana mejor. El tiempo de la salvación estaba cercano.

En las sectas existía una fuerte ligazón comunitaria. En cambio, los romanos se permitían cultivar “morales privadas”. El rasgo que más irritaba la sensibilidad judía era la valoración positiva del suicidio. El romano “bien nacido” tenía derecho a disponer de su propia vida. El rechazo de esta práctica, incluso su condenación absoluta, será un rasgo propio de los cristianos. Éstos, no obstante, asimilarán o copiarán gran cantidad de reglas y prácticas romanas: desconfianza hacia las relaciones sexuales, fidelidad conyugal, ayuno, directores de conciencia, virginidad de las mujeres consagradas (el cristiano hará esta práctica extensiva, también, a los hombres consagrados), rituales litúrgicos, asistencia a los pobres.

Entre las prácticas rechazadas se encuentran, fundamentalmente, aquellas que pudieran atentar contra la noción comunitaria. El modelo por excelencia rechazado sería el que cada uno pudiera disponer qué forma moral le daría a su vida; cómo se constituiría en sujeto moral. Esta constitución en el cristiano debe hacerse en relación con el código. Ya no se trata de moral de elites: hombres libres, en Grecia; aristócratas morales, en Roma. Ahora se incluye no sólo a todos los hombres libres o no libres sino también a las mujeres. El temor al juicio divino es igual para todos. Pero cada uno, en la medida en que cumpla el código, tendrá su recompensa personal, así como su castigo si es remiso al cumplimiento.

Se han señalado las adhesiones y los rechazos de los cristianos a la moral pagana. Es digno destacar, asimismo, que algunos rechazos volvían travestidos: por ejemplo, el suicidio, prohibido entre los cristianos, en épocas de persecución había grupos cristianos que se exponían a la muerte. Esto, por momentos, fue tan notorio que hubo obispos que amonestaban a su grey para que no se entregara voluntariamente al tormento.

Una novedad histórica aportada por los cristianos fue el rechazo del divorcio. Éste pronto se convirtió en prohibición. También se despreciaron, si bien no se prohibieron, las segundas nupcias de viudos y de viudas. La impugnación del divorcio se hacía en nombre de la unicidad del corazón. En cuanto a la desestimación de las nuevas nupcias, habrá que buscar el fundamento en el beneficio de la comunidad. La persona viuda podía dedicar su tiempo –y su

dinero, si lo tenía– a las necesidades del grupo. Aportaba, así, valiosos elementos para la coacción comunitaria. En las reuniones religiosas, las viudas castas y las vírgenes ocupaban un lugar preponderante después del obispo. Esto refleja la jerarquía preferencial de la viuda casta. Hubo obispos que acrecentaron o fortalecieron su poder gracias al apoyo brindado por viudas prestigiosas. Las viudas pobres, así como los pobres en general, eran a su vez protegidos por los obispos (el prelado cristiano necesitaba pobres para ser caritativo. como el señor romano necesitaba clientes para ser influyente). La falta de discriminación sexual, de edad y de condición civil (libres, esclavos, ciudadanos, extranjeros) en las reuniones cristianas escandalizaba a los paganos. Ésta debe haber sido la fuente de algunas de las grotescas acusaciones que recibieron estas comunidades en sus inicios. Luego, cuando los cristianos detentaron el poder, utilizaron las mismas acusaciones contra otros grupos: judíos, herejes, brujos.[46]

Otra novedad del cristianismo (tampoco absoluta) fue el celibato de sus ministros. Esto, en la medida en que se ejerció en medio de una cultura que valoraba la contención sexual (aunque no la practicara), fue una presión social positiva. Los cristianos, con esta medida, no sólo se diferenciaban de los paganos sino también de los judíos que habían decidido la conveniencia de la conyugalidad en sus ministros, como medida de prudencia. Tal vez el afán de diferenciarse de unos y de otros pesó en la adquisición de esta costumbre cristiana. Independientemente de cuáles hayan sido los detonantes, se pueden medir las consecuencias: el cuerpo y lo que llamamos sexualidad, que era considerado como un complemento de la personalidad entre los rabinos, y como posible fuente de peligros entre los paganos, fue (y es) entre los cristianos un poderoso absorbente de significaciones. Las relaciones sexuales se convierten en una señal de fuerte carga simbólica precisamente porque su desaparición es necesaria para la conducción religiosa. La supresión de la actividad genital significa un estado de disponibilidad respecto de Dios y de los demás, ligado al ideal de la persona “de corazón simple”.

Con el triunfo del cristianismo se crea un nuevo espacio público, no sólo en el nivel edilicio sino también en el corporal. Esto se produce por la transvaloración efectuada respecto del “recato”, de la gimnasia, de la higiene y de los cosméticos. Las muestras de pureza se miden por la evidente abstención sexual de ministros, viudas y vírgenes, por la castidad de los casados y por el rechazo de los baños públicos –fuerte institución romana–, así como por el desprecio por el aseo y el cuidado extremado del cuerpo y por las vestimentas. Existen testimonios paganos de la perplejidad que sentían los romanos ante esta secta

que tenía en gran estima el no bañarse, considerándolo una virtud.

Claudio Rutilio Namaciano, que pasa por ser el último poeta pagano, se oponía al cristianismo con vehemencia de romano convencido de los altos ideales latinos. No aprobaba que se abandonaran las veneradas costumbres ancestrales. El cristiano se desentendía de las cosas públicas, se alejaba de los lugares concurridos, no cuidaba su aspecto corporal, no se bañaba. Rutilio no comprendía cómo, con esas actitudes, podría satisfacer a los dioses. Aunque los cristianos eran tan impíos y pobres de espíritu que disponían de un solo dios.

En el 410, los bárbaros asolaron el imperio. Devastaron las provincias. Penetraron en Roma, terminando de acelerar la caída del imperio. Rutilio debió exiliarse. En el viaje vería ruinas antiguas y recientes, campos yermos, monumentos abatidos, ciudades desgobernadas, caminos infestados de asaltantes. Su único consuelo era la poesía. En ella volcó su amargura. Su indignación surgió cuando, entre el paisaje, avizoró Caprea, un escollo rupestre elegido por monjes cristianos para aislarse. Rutilio escribe:

Caprea, tierra escuálida de gente enemiga de la luz. Los cristianos creen que los pensamientos celestiales se nutren de suciedad. Ellos mismos se dan el nombre de solitarios, pues quieren vivir apartados de las miradas humanas. Por temer las injurias de la fortuna, rehúyen sus dones; por miedo de los males, se esclavizan a ellos. ¿No es más temible esta secta que los venenos de Circe? Circe embrutecía los cuerpos, la secta cristiana embrutece las almas.[47]

En este reproche de Rutilio encontramos no sólo la acusación a la nueva valoración del cuerpo, incomprensible para un romano imperial, sino también, paradójicamente, una acusación que los cristianos –y otras sectas judías– le hacían a los paganos: alejarse de la sociedad. Los paganos ven en los cristianos indiferencia por la cosa pública. Las sectas encontraban que los romanos, en sus reuniones privadas, demostraban sus “dobleces de corazón”.

El ermitaño coincide con el renovado ideal de la “simpleza de corazón”. En general, el solitario que se instalaba en algún lugar aislado, como anacoreta, era respetado por los cristianos y venerado como sabio. Muchos de ellos llegaron a dirigir comunidades. Esto ocurrió hasta la baja Edad Media. Varias

congregaciones religiosas tuvieron como origen el aislamiento voluntario de quien fuera su fundador. El paradigma monástico no es nuevo. Engloba los aspectos más radicales de la contracultura filosófica pagana (en particular el estilo de vida asocial de los cínicos).

Para los cristianos, el alejamiento del mundo estaba ligado a la esperanza de la cercanía de los últimos tiempos y del reinado absoluto de la paz de Dios. Para algunos –luego declarados heréticos– esa paz llegaría pronto y en este mundo. Para otros llegaría después de la muerte. El corolario es el mismo: “Mejor abandonar las preocupaciones de esta vida y dedicarse a la purificación esperando la vuelta del Salvador”. Hubo otras sectas, en la Antigüedad y en la Edad Media, que de las mismas premisas extraían distintas consecuencias: “Ya que viene el fin del mundo, lo mejor es no atenerse a ninguna regla moral”. Estos grupos no sólo fueron perseguidos por el poder canónico sino también por el civil.

Entre los primeros padres de la Iglesia, fueron los apologistas quienes más claramente vieron la conveniencia de rescatar el legado pagano en todo aquello que, pudiendo avenirse a los principios cristianos, permitiera encontrarse con la poderosa tradición del mundo antiguo occidental. Aceptaron el llamado a la razón y la moral de los filósofos. Pero denostaron lo inadmisible (para ellos) de sus costumbres y doctrinas. Esquemáticamente sería así:

Los apologistas, respecto de los antiguos:

denuncian:

- la mitología
- los misterios
- el culto al emperador
- las costumbres paganas

exaltan:

- el monoteísmo
- la revelación
- la igualdad entre los hombres
- las costumbres cristianas

aceptan:

- la apelación a la razón
- las reglas de moral *(mutatis mutandis)*
- ser herederos del Imperio Romano
- varias prácticas paganas (cristianizándolas)
- la unicidad de la verdad

reclaman:

- la alianza entre cristianismo y filosofía
- la *resignificación* de los postulados del imperio a la luz de los postulados de la Iglesia

La postura de los apologistas podría resumirse de esta manera: la verdad es una, y fue comunicada primero a los bárbaros, es decir, a los judíos. Dicha verdad ha sido deformada por los griegos por influjo de los demonios. Éstos se hicieron adorar en lugar del verdadero Dios; se apropiaron de los misterios anunciados por los profetas y los convirtieron en las fábulas de la mitología. Sin embargo, el logos siempre estuvo presente entre los hombres: un Sócrates o un Heráclito le fueron dóciles, por eso condenaron ciertos aspectos del paganismo. Ese mismo logos fue el que, en la persona de Cristo, se manifestó plenamente. Hasta entonces los hombres no habían tenido de él sino un conocimiento parcial. Los apologistas no se limitaban a reclamar tolerancia sino que reclamaban la alianza del cristianismo y la filosofía, de la Iglesia y el imperio.[48]

De todos modos, la única escuela filosófica que pudo ser asimilada por los cristianos cultos fue el platonismo medio y algunos de los principios y de las prácticas de los estoicos. La filosofía pagana le sirvió a algunos apologistas –como Justino– como blanco de sus exaltadas “diatribas”. En el siglo XIII, Santo Tomás tuvo que enfrentarse a toda la jerarquía eclesiástica para tratar de imponer a Aristóteles, cosa que se logró recién varios años después de la muerte de Tomás. Algo similar ocurría con la literatura pagana. Mientras que Virgilio era considerado un cristiano avant la lettre, Ovidio era descalificado, aún en el siglo XII.

Respecto de las relaciones entre paganismo y cristianismo (entre culturas no europeas y cultura europea, y entre mundo antiguo y comienzo de un nuevo mundo) hay una figura paradigmática: la de San Agustín, porque aunó en sí la filosofía pagana (neoplatónica) y el dogma católico, vivió en las postrimerías del Imperio Romano y en el comienzo del poder cristiano; experimentó en el paganismo, luego en la herejía y, finalmente, en el cristianismo, era africano y romano a la vez. Agustín tenía que encararse con la perspectiva de renunciamientos amargos, quería llegar, al mismo tiempo, a católico bautizado y filósofo. El ideal de retiro filosófico era tan riguroso como cualquier valoración de la vida monástica: significaba romper con carrera, matrimonio y relaciones sexuales. Las renuncias que la Iglesia Católica exigía en sus misterios bautismales eran también consideradas heroicas. Desde este punto de vista, ambos ideales de vida se complementaban. En esto San Agustín, si bien no fue un pionero, fue quien sentó bases firmes: filosofía y cristianismo podían integrarse. Incluso un obispo tan culto como Ambrosio se admiraba de esta

disposición de Agustín. Ambrosio consideraba que dedicarse a la filosofía llevaba al alejamiento del cristianismo. En cambio Agustín, sin tener la rigurosa educación clásica de San Ambrosio, se lanzó, con el apasionamiento propio de su personalidad, a la liason entre filosofía y cristianismo, reviviendo, paradójicamente, el espíritu cristiano de los primeros tiempos.

No es este aspecto de la obra de Agustín lo que interesa destacar aquí sino su indagación sobre el deseo. Su elaboración de una hermenéutica del deseo marca una de las facetas de la constitución del sujeto ético en Occidente. Agustín no es el primero que planteó y llevó a la práctica esta pesquisa sobre uno mismo pero, por la claridad con la que expresa esta hermenéutica y por el peso que su obra ejerció en la cultura occidental, se lo puede tomar como modelo. En él se produce, paradigmáticamente, el cambio de una sustancia ética que se preocupa por el uso de los placeres por otra que se inquieta por los deseos de la carne. Tal vez, un ejemplo más acabado de la hermenéutica del deseo y el desprecio por la carne se encontraría en los cenobitas egipcios, pero ellos despreciaban la cultura clásica, en cambio San Agustín la integró conscientemente al cristianismo. A la luz de este “borne” cultural representado por Agustín se reformula el esquema de las relaciones de subjetivación ética:

	PAGANOS IMPERIALES	CRISTIANOS
Sustancia ética:	• Uso de los placeres	• Deseo-carne-concupiscencia
Modo de sujeción:	• Ser moral, en tanto ser universal	• Ser moral por respeto a la ley divina
Trabajo:	• Ascesis para la perfección individual	• Ascesis purificadora para salvar el alma
Teleología:	• Tranquilidad de ánimo	• Trascendencia

La moral agustiniana llevaba en sí la exacerbación de la culpa implícita en todo lo que tiene que ver con la carne. Cuando San Agustín, dispuesto a ser “puro”, decidió a abandonar a la mujer que lo acompañara durante varios años de su vida, no le brindó ni una mínima muestra de caridad. A pesar de que se amaban mutuamente ella, por haber pasado a representar el pecado, puede ser abandonada –justamente– como un pedazo de “carne”.

Suspendo aquí mi propio microanálisis del cristianismo y retomo el análisis de Foucault a partir de lo que se llegó a publicar al respecto. Foucault parte de una sugerencia de Habermas acerca de distintas técnicas que se registran en nuestras sociedades:

las que permiten producir o transformar cosas: técnicas de producción;

las que permiten usar sistemas de signos: técnicas de comunicación, y

las que permiten determinar conductas:técnicasdedominación.

Foucault agrega una cuarta:

las que permiten transformarnos a nosotros mismos: tecnologías del yo.

Las tecnologías del yo son las técnicas que se ejercen sobre uno mismo y que permiten a los individuos efectuar por sus propios medios un cierto número de operaciones sobre sus cuerpos, sus almas, sus pensamientos y sus conductas. El individuo se transforma modificándose a sí mismo para alcanzar distintos objetivos, algunos de los cuales pueden ser cierto grado de perfección, de felicidad, de pureza o de poder sobrenatural.

Las tres técnicas propuestas por Habermas y la agregada por Foucault han estado

representadas en las distintas etapas foucaultianas de estudio: las de comunicación en la arqueología, las de dominación en la genealogía, las del yo en la ética, y las de producción en las tres etapas en la medida en que tienen que ver con capacidades transformadoras, además de productivas. Pero hay un sentido diferente del dado por Habermas. Las técnicas de comunicación a Foucault no le interesan en primera instancia, en tanto comunican, sino en tanto lo discursivo, junto con lo no discursivo, constituyen dominios de saber. En cuanto a la dominación, se trata sólo de un aspecto del poder y, justamente, no es el que más le preocupa a Foucault, porque en el dominio no existe relación de poder con ejercicio de libertad en ambos polos de la relación.

Las tecnologías del yo son estudiadas por Foucault como “estética” en los griegos, “cuidado de sí” en los estoicos, “hermenéutica del yo” en los cristianos, así como en posibles formas actuales (sobre las que volveremos). Lo que es digno de destacar es que en Foucault ninguna de estas técnicas pueden darse aisladas, o por sí mismas. En el caso del cristianismo, la relación con la verdad es muy compleja. Se trata de creer en la verdad del dogma, considerar ciertos libros como fuente de verdad, aceptar ciertas decisiones de autoridades como verdaderas; descubrir la verdad sobre uno mismo y confesar la verdad. Hay una estrecha relación entre el tipo de verdad que viene del exterior y la que emana del interior del hombre. Ellas serían las siguientes:

Verdad exterior	Verdad interior
• fe establecida • textos • dogmas	• yo • alma • corazón

Un cristiano necesita la luz de la verdad cuando quiere explorarse a sí mismo. A la inversa, su acceso a la verdad no se puede concebir sin la purificación del alma. Con esta tecnología –ejemplificada en San Agustín– ha ocurrido como con varias prácticas occidentales que persisten en distintos sentidos. Se las encuentra en la Antigüedad y resurgen en otras épocas; por ejemplo, el análisis de los sueños en Artemidoro y el análisis de los sueños en Freud; la búsqueda del yo profundo en los cristianos y una búsqueda similar en algunas formas de psicoanálisis; el cuidado del cuerpo en los grecorromanos y ciertos cuidados corporales actuales.

En un estudio que Foucault realiza sobre Casiano[49] analiza el papel preponderante que cobró la hermenéutica de sí entre los cristianos. Casiano se refiere específicamente a la vida del monje, pero su modelo se puede hacer extensivo a todo cristiano. El eje fundamental de la problemática es la lucha por la castidad y el avance en el camino hacia la pureza. Ambos se avalan en un minucioso, y nunca concluido, examen sobre el propio deseo, y sobre los engaños a los que nos pueden conducir la carne y la concupiscencia.

Según Casiano existe un encadenamiento causal entre los pecados. El desencadenante de todas las calamidades pecaminosas es la pareja gula-fornicación. La gula lleva a la fornicación y la fornicación desata todas las calamidades del espíritu: orgullo, vanidad, pereza, desidia, avaricia y cólera. Ahora bien, de comer no se puede prescindir. Eso nos llevaría a la muerte, y sólo Dios puede disponer de nuestra vida; por lo tanto, no podemos dejar de comer. Tenemos que tratar de ser temperantes en la comida. Pero, por el contrario, ningún principio vital ni divino nos impide dejar de fornicar. Esto es, entonces, lo que tenemos que dejar de hacer. Así no sólo evitaremos un pecado deleznable como el de la fornicación sino que además estaremos fuertes para combatir todos los pecados restantes, incluida la gula.

Aunque la tarea no es nada fácil, ya que aun en el caso de que seamos capaces de alejarnos del acto sexual tendremos que seguir luchando. Se trata también de no halagar los sentidos con la concupiscencia, de alejar los malos pensamientos y –en el colmo de la exquisitez del autocontrol– de no tener sueños libidinosos y poluciones nocturnas (esto se encuentra ya en algunos autores de la época clásica grecorromana). Existe una lucha siempre renovada que el cristiano debe emprender y continuar. Así, en el ciclo del combate contra los pecados, en el

momento en el que el alma ya no tiene sino que luchar contra sí misma, los aguijones de la carne se empiezan a sentir de nuevo, poniendo de manifiesto la necesaria interminabilidad de esta lucha en la que el alma se ve amenazada de recomenzar su búsqueda permanentemente.

El privilegio ontológico de la fornicación en la jerarquía de los pecados, junto con el de la gula, se fundamenta en sus raíces corporales. Es imposible someterlas sin someter, a la vez, al cuerpo mismo. Ello no quiere decir que no comprometa el alma. Pero ahora en sentido inverso de como lo concebían los griegos, las epithymias (los deseos) eran los movimientos que nos arrastraban a los placeres del cuerpo, porque el alma nos excita con la representación (recuerdo) del objeto de deseo. En los cristianos se ha producido una inversión en la relación: los deseos de la carne arrastran al alma a la impureza.

Según se avanza en la consideración de los textos cristianos y se los compara con los paganos se aclaran las similitudes y las diferencias. Por ejemplo, ambos le dan importancia a la continencia sexual. Pero en los cristianos es taxativa. Otro tanto se podría decir de la comparación entre ciertos textos cristianos y concepciones actuales que inciden sobre nuestra autoconformación ética, como el psicoanálisis. Se encuentran algunas similitudes en los términos y conceptos. Casiano, citado por Foucault, dice: “Por último, se alcanza el último estadio [en la lucha por la castidad] cuando la seducción del fantasma femenino no causa ninguna ilusión durante el sueño. Aunque no consideremos esta fantasmagoría culpable de pecado, sin embargo es indicativa de un deseo que aún se oculta en nuestras entrañas”.[50] Es un lugar común del psicoanálisis lacaniano decir que no hay cura. A lo sumo, el paciente puede llegar a “atravesar el fantasma”. Acá también la tarea es infinita, los cristianos nunca llegan a la pureza absoluta, los lacanianos nunca encuentran la cura.

Un cambio notable, desde el punto de vista estructural, es la relación con el código: mientras que en los paganos no es fundamental, en los cristianos es determinante. Además, en los cristianos aparece la noción de pecado como culpa. Esta noción en los paganos se asociaba con la falta de algo (falta de virtud, de continencia, de conocimiento); a partir del cristianismo esa falta implica culpabilidad y castigo. El psicoanálisis, en su aspecto analítico, es cristianismo desacralizado, la “falta” es carencia, no pecado. Únicamente una cultura largamente curtida en la búsqueda de la verdad de uno mismo dentro de la interioridad del deseo pudo asumir, como relativamente normal, la indagación en el propio yo para producir cambios liberadores.

Las subjetividades éticas contemporáneas

La filosofía entendida como ethos demanda ocuparse de la cuestión ética para responder críticamente a la situación actual. Foucault considera que el problema actual de la filosofía no es tanto conocer lo que somos sino rechazar lo que somos; es decir, el problema es imaginar y tratar de construir lo que podríamos llegar a ser. Habría, por ende, que promover nuevas formas de subjetividad. Se trata de replantear los modos de subjetivación para intentar nuevas relaciones de poder, y dar cuenta de un tipo de resistencia no reactiva que satisficiera la posibilidad de promover vínculos no coercitivos. Se considera que la obra de Foucault no ofrece directivas para la acción, o respuestas a la pregunta "¿qué hacer?". Pero la omisión es una consecuencia lógica del método de Foucault y del correspondiente foco analítico antes que un signo de insensibilidad política. La arqueología y la genealogía se oponen a cuerpos teóricos unitarios o discursos totalizadores que trataran de integrar diversos acontecimientos "locales" dentro de un marco único para prescribir prácticas particulares y de esa manera alcanzar efectos específicos. Es el carácter problemático entre las prácticas sociales e institucionales y sus efectos "no intencionales" lo que constituyó el foco de buena parte de la obra de Foucault. No se deduce de esto que sea sólo un observador insensible sino más bien un "crítico preocupado" por el orden existente. La resistencia no se torna imposible si seguimos los términos de su análisis. Sus estudios y sus textos constituyen una historia genealógica del presente, cuya forma futura será una consecuencia compleja de las acciones de sujetos por medio de las cuales se transforma lo real.

Para Foucault, quien creía que hablar en nombre de otros es inmoral, la función del filósofo no reside en hacer propuestas desde una supuesta "clarividencia" intelectual de la realidad. Esto no implica que la teoría no pueda producir efectos. En la medida en que la teoría es como una "caja de herramientas" se puede acudir a ella para la comprensión de lo que somos y así abrirnos el camino hacia lo que aspiramos a ser. Foucault no cree que podamos encontrar nuestras respuestas en "modelos" del pasado, pero sí contextualizar el pasado en la reflexión de nuestro presente. A partir de sus indagaciones en las formas de subjetivación ética de distintos grupos occidentales considera que existe una diferencia fundamental entre nuestra manera de concebir la ética y la concepción

ética griega. Por ejemplo, respecto del placer, los clásicos se basaban en la no simetría. El placer del otro no era tenido en cuenta: en el caso de la mujer, se lo desestimaba; en el caso del partenaire masculino pasivo, se consideraba vergonzante que gozara. De más está decir que el placer de los esclavos no contaba. Existía, además, la amenaza constante de verse privado de la propia energía, el temor de no poder dominar a los demás si uno no sabe administrar su placer, el considerar la falta de continencia como carencia y no como algo culposo (o enfermo). En definitiva, Foucault piensa que no existe para nosotros un valor ejemplar en un período que no sea el nuestro, que no hay manera de volver atrás en el tiempo. Esto no significa que la comparación de nuestras nociones con las de ellos (por ejemplo, comparar nuestro deseo con el uso de los placeres paganos) no pueda servir para aclarar algo muy importante: la forma de asumir la ética responde a sucesos históricos, no es algo que esté implicado en una "naturaleza humana".

A partir de la concepción griega de la ética como estética (en el sentido de hacer de su propia vida una obra de arte), uno podría preguntarse: ¿por qué no podríamos hacer de nuestra propia vida una obra de arte?, ¿por qué esta lámpara, esta casa, este objeto, pueden ser obra de arte y no mi vida? Éstas son preguntas sugeridas pero no desarrolladas por Foucault.

Frente a los interrogantes que algunos autores se plantean respecto de la coherencia o la vigencia de los estudios de Foucault, incluso –frente a lo que el mismo Foucault considera improcedente– querer trasladar a nuestra manera de concebir la ética una concepción antigua, se imponen algunas aclaraciones. Foucault no propone una "solución" ética. Él procuró hacer una "genealogía del sujeto de la ética", y hasta donde le alcanzó la vida cumplió con ese plan. Para Deleuze, un elemento fundamental en el pensamiento de Foucault es haber marcado cómo en la Grecia clásica comienza a constituirse la subjetividad en tanto una interiorización del afuera; cómo la constitución del sujeto se produce por un plegamiento de la exterioridad. La subjetividad no es una relación surgida desde el individuo hacia el mundo sino una relación desde los saberes y los poderes que el individuo "encuentra" en el mundo, que se pliegan o producen un doblez generando "zonas de subjetivación",

Foucault toma como modelo del ideal ético correspondiente a la época anterior a la Grecia democrática la descripción que Jenofonte hace de Ciro. Este soberano, dechado de virtud y ejemplo de la moral de las viejas formas imperiales, aseguraba la dirección de sí mismo, ejercía la dirección de su casa y gobernaba a

sus súbditos como quien ejerce tres artes sin discontinuidad entre unas y otras. Las tres prácticas guardaban un isomorfismo entre sí, además de una correlación con la existencia total del individuo que las ejercía. Este ideal de vida sufrirá una ruptura en su pasaje al ideal vigente en el período democrático. La relación con uno mismo adquiere independencia en una especie de “caverna”, “hueco”, “invaginación” o “pliegue” que el exterior produce constituyendo el adentro. La relación con uno mismo será, a su vez, un principio regulativo respecto de la propia virtud y de la relación con los otros (gobierno de la ciudad, de la casa, de la elocuencia y de los juegos). El griego se desgarró respecto de la totalidad. El individuo se debate entre lo que es y lo que debe ser. Se constituyen así las condiciones de posibilidad de la subjetividad occidental.

Pero ese pliegue no se realiza por el advenimiento de una especie de “milagro griego”, sino con ejercicios prácticos y con problemáticas teóricas. El afuera es relación de fuerzas, es el poder; las fuerzas que afectan (espontaneidad) pueden, a su vez, ser afectadas por otras fuerzas (receptividad). Se trata de relaciones agonísticas entre hombres libres. Este diagrama es el “doble” de la agonística que también se realiza en el adentro, dominarse a sí mismo para poder dominar a los otros,

Deleuze, reflexionando sobre la obra de Foucault, considera que es necesario que de los códigos morales que efectúan el diagrama se libere un “sujeto” que no dependa del código en su parte interior. Eso es lo que han hecho los griegos: han desplegado la fuerza sin que deje de ser fuerza. La han relacionado consigo misma. No ignoraron la interioridad, han inventado el sujeto, pero como una derivada, como el producto de una “subjetivación”. Descubrieron la “existencia estética”, es decir, el doblez, la relación consigo mismo.

Foucault, para desplegar el análisis de la subjetividad griega, en función de las nuevas relaciones de poder que surgen en el siglo v, utilizó textos clásicos y contemporáneos. Entre estos últimos se cuentan las investigaciones de Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne.[51] Este último estudia el desarrollo del acontecer del logos en Grecia. Trata de desmitificar el pretendido “milagro griego” promocionado por los historiadores decimonónicos. Analiza el estatuto de la palabra en el sistema del pensamiento, en el cual la palabra-potencia en boca de los dueños (maîtres) de la verdad instauraba la realidad. Luego estudia el estatuto de la palabra en el nuevo marco mental. En él, la palabra es objeto de reflexión. El proceso de secularización, es decir, el pasaje de la palabra mágico-religiosa a la palabra-diálogo, es visto como consecuencia de cambios en

diversas prácticas; por ejemplo, las guerreras. Con la reforma hoplita se producirá un nuevo estatuto en el guerrero (ya no importa el temerario, sino el disciplinado), la noción de centro como equidistancia, la comunidad de bienes, la publicidad de los hechos y de los saberes. Estas prácticas, dentro de un grupo cerrado como el de los guerreros, desembocarán, o devendrán, prácticas abiertas: el ágora como centro, la noción de isonomía, la nueva arquitectura física y mental, la secularización del pensamiento, un nuevo marco conceptual y el nacimiento de la ciudad. El análisis de Detienne se extiende y profundiza en el logos mítico, el literario y el filosófico. El desbrozamiento realizado por Detienne es aprovechado por Foucault para realizar su propia reflexión sobre el dominio de sí.

De los estudios de Vernant, a Foucault le interesa, fundamentalmente, el análisis de la crisis de soberanía que se registra en el cambio de prácticas propias de la monarquía micénica a las características de la polis. Vernant, como Foucault, trabajó con prácticas discursivas (poesía, retórica, sofística, filosofía, política) y no discursivas (reuniones, reparto del botín, moneda, comercio). Se ocupó, también, de la estructuración de un nuevo espacio público (en cuanto al topos y en cuanto a lo humano). La imagen del mundo que en la época imperial se basaba en los mitos de soberanía, en la polis se conformará como relaciones de fuerzas. Se trata de una agonística, primero guerrera, ciudadana después. La visión arqueológico-genealógica permite analizar las condiciones de posibilidad de distintas formas de subjetivaciones occidentales. Las morales griega y romana se constituyen con un mayor peso de las tecnologías del yo en las formas de subjetivación, mientras que en la moral cristiana pesa preponderantemente el código, que adquiere una forma jurídica relacionada con premios y castigos. Los griegos, en cambio, instrumentaron el principio regulativo de la moral como existencia estética del hombre libre. Si no se entiende esa derivada como una nueva dimensión, se dirá que la subjetividad no existe entre los griegos. La idea fundamental de Foucault es la de una dimensión de la subjetividad que deriva del poder y del saber, pero que no depende de ellos.

El diagrama de poder deviene recodificado en la relación consigo mismo. La subjetivación es del orden de la sujeción. El tema del sujeto que inquieta a Foucault desde sus primeras investigaciones parece “redondearse” cuando asume la perspectiva ética.

A partir de la concepción foucaultiana de la constitución de las subjetividades morales en el elemento de la relación con uno mismo nos podríamos preguntar

cómo nos constituimos –nosotros, contemporáneos– como sujetos éticos. También podemos preguntarnos por las conductas y por los códigos. Con respecto a estos últimos, queda claro que nuestros códigos no están fuertemente predeterminados como los de los cristianos institucionalizados. Tampoco podemos tomar las leyes civiles como código de moral. Alguien puede considerarse muy moral aunque no cumpla con ciertos códigos legales civiles: por ejemplo, si se vive en un país en el que no existe el divorcio y el aborto está prohibido, y las convicciones de una persona son contrarias a estas disposiciones, tal persona no se sentirá inmoral por no coincidir con las leyes de ese país. Vale, también, el caso contrario: se pueden cumplir todas las leyes de un sistema jurídico y manifestar cierta crueldad cotidiana calificable de inmoral aunque ninguna instancia legal nos pueda juzgar por ellas.

Respecto de las conductas del hombre contemporáneo ocurriría algo tan inasible como con los códigos. La multiplicidad de roles en nuestras complejas sociedades no nos permite establecer una instancia media de conductas o un tipo predominante de las mismas.

Las relaciones consigo mismo entrañan una dificultad similar a las anteriores. No es casual que Foucault, para establecer las instancias de la relación con uno mismo, se haya referido a grupos poco numerosos y con objetivos comunes claros: filósofos, médicos y moralistas clásicos y helenísticos, estoicos imperiales y primeros cristianos. No obstante, y con los riesgos que ello implica, intentaré establecer ciertos rasgos comunes que “pesarían” en nuestra constitución como sujetos éticos, asumiendo el alto grado de imprecisión que un análisis de esta naturaleza implica.

Considero que un parámetro válido para este esbozo es la incidencia que en el hombre contemporáneo tiene el psicoanálisis, sea por contacto directo, sea por “contaminación” a través de la circulación de sus discursos y de sus prácticas. Además, si bien el psicoanálisis no reviste un fuerte perfil epistemológico, es un saber que, a pesar de sus detractores, pertenece a la episteme de nuestra época y, como tal, no se le puede negar relación con la ciencia. A causa de esto, actúa como punto de enlace entre lo científico y los problemas humanos para los que lo científico no tiene respuestas. Ahora bien, por una parte, el psicoanálisis intenta dar respuestas a esos problemas y, por otra parte, la filosofía, las religiones y las prácticas esotéricas también lo intentan (cada una con sus obvias diferencias de niveles). Pero ninguna de estas últimas puede competir con el halo de “verdad” emanado desde lo científico. De tal manera que de las posibilidades

nombradas, por “vecindad” y por tradición, sólo el psicoanálisis alcanza peso en la concepción de lo “verdadero” respecto de los problemas existenciales.

Nuestra sustancia ética, entonces, ya no es el uso de los placeres ni las incidencias de la carne. Si es cierto que el poder ha afectado cada vez más nuestra individualidad (se ha hecho individualizante), si es cierto que el propio saber está cada vez más individualizado (formando hermenéuticas y codificaciones del sujeto deseante), ¿qué le queda a nuestra subjetividad? Parecería que no le queda “nada”. Desde esa “nada”, justamente, se constituye el sujeto de la ética si pretende hacerse a sí mismo. Su causa material sería el deseo. No el deseo de la carne, no la epithymia, sino el deseo tal como lo entiende nuestra época, es decir, en su versión psicoanalítica. Ese deseo que, por ser el deseo del otro, no es “nada” respecto de nosotros mismos, a no ser el objeto sin objeto de nuestra incesante búsqueda.

Pienso que la segunda forma de relación consigo mismo, la causa eficiente, no nos marca desde una ley estética, ni natural, ni divina. En la medida en que nos individuamos según las exigencias del poder y nos vinculamos con nosotros mismos según identidades reconocidas como verdaderas, serán los principios emanados de un saber “serio”, es decir científico, la forma de subjetivación a la que responderemos. Al comparar lo que realmente somos (hacemos) con lo que sería ideal ser (hacer) en nuestras sociedades científicas, estamos regidos por su “verdad”. Descubrimos nuestras identidades –o diferencias– con los principios de la ciencia. Así como entre los griegos no se podía ser bueno si no se conocía, ahora no se puede ser sano (psicológicamente) si no se sabe lo que se debe hacer. La ciencia es eficiencia y la moral se está acercando peligrosamente al modelo de la eficiencia científica.

Esto se complica más si pensamos nuestra inserción en una sociedad disciplinaria, que devino la actual sociedad de control.[52] Nuestras sujeciones responden a disciplinas que también están regidas por saberes científicos. Desde este punto de vista, ser sano es sinónimo de ser “normal”. Tanto desde el lado de mi introyección, en función de la salud mental –síntoma de excelencia moral–, como desde el lado de mi contrastación con una sociedad que valora lo “normal” como bueno, encuentro desde el conocimiento científico mi causa eficiente para ser normal. La lucha por la subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular a cada individuo a una identidad sabida y conocida. En consecuencia, si se tiene en cuenta el análisis

foucaultiano del exterior estratificado estratégicamente –formando bolsones de subjetivación–, se puede concluir que nuestra forma de sujeción moral depende del saber que logra imponerse socialmente, que en la actualidad es el científico.

En cuanto al trabajo sobre nosotros mismos –causa formal–, juzgo que sigue siendo una agonística. Ya no como ascesis sino como análisis. Esto también puede verse como una herencia del cristianismo. Mientras el cristiano indagaba en su yo profundo para negarlo, nosotros nos analizamos para liberar nuestro deseo, para descubrir nuestra conformación interna, para ser "nosotros mismos". Y aun cuando conscientemente desdigamos o critiquemos los imperativos morales del pasado, éstos siguen pesando sobre nosotros. El pecado se ha trocado en culpa, y la culpa, nuevamente, es (desde el punto de vista psicoanalítico) "falta". Ahora como carencia, sin haber perdido su cuota de "digna de ser castigada". Hemos introyectado al juez. En la medida en que nos imponemos una indagación de nuestra subjetividad, el trabajo en relación con nosotros mismos es, en cierto modo, una tarea analítica.

Respecto de nuestra teleología moral –causa final–, no podemos decir que se trate de la libertad de la ciudad, ni de la tranquilidad del ánimo, ni de la salvación del alma. Ahora, nos sabemos seres finitos y, en función de esto, desplegamos nuestra vida. Se puede pensar la subjetivación moral desde la conciencia de la finitud. El hombre que sabiendo que va a morir no tiene esperanza de trascendencia necesita contextualizar su vida, necesita "estar bien", esto significa "sentirse bien", lo cual se logra si se cumplen las pautas de lo que en nuestra época se considera verdadero, valioso, "sano". Se trata de una autorrealización que sólo podemos cumplir en el estrecho espacio de una vida personal. Ya no me trasciendo orientándome a la ciudad, ni al cosmos, ni al cielo; soy un período limitado de tiempo: mi vida. Desde mi propia finitud me constituyo en función de ella.

Esta reflexión sobre los posibles modos de constitución de nuestra subjetividad moral no presenta alternativas ni soluciones. Pretende, más bien, abrir un espacio desde el cual pensamos sin perder de vista la realidad histórica de la que formamos parte. Considera que la subjetividad pura es una quimera. Presenta, en cambio, un método posible para pensarnos en el indeclinable marco de la sociedad en la que nos tocó vivir.

Foucault, al emprender la tarea de realizar la genealogía del hombre de deseo, "recorre" veinticinco siglos de historia. El sujeto de deseo que hoy somos puede

remitirse al conflictuado sujeto ético del Banquete, pasa por la austeridad estoica, atraviesa el cristianismo y llega, finalmente, al sujeto moderno penetrado de sexualidad y psicoanálisis. Pero analizar al hombre de deseo –siguiéndolo minuciosamente, en algunos momentos, y a grandes rasgos, en otros– no implica, necesariamente, aseverar que el mismo presenta una continuidad sin fracturas a través del tiempo. Más bien, los dos últimos libros publicados en vida de Foucault indican que descubre en la ética continuidades y fracturas similares a las que había encontrado en el campo del saber y en los espacios de poder.

V

KAFKA Y DELEUZE

El comienzo de todas las cosas grandes en la tierra ha estado salpicado profunda y largamente con sangre... hasta el imperativo categórico kantiano huele a crueldad.

Friedrich Nietzsche, Genealogía de la moral

A partir de un comentario de Sartre, en ocasión de la publicación de Las palabras y las cosas, se ha repetido hasta el cansancio que Foucault es estructuralista. Se preocupó de negarlo en varias oportunidades. Cabe señalar que en el pensamiento de Foucault se descarta la existencia de estructuras idénticas en sociedades o subjetividades. Mientras que el estructuralismo pretende descubrir universalidades subyacentes (en el lenguaje, en la cultura, en el inconsciente), Foucault pretende analizar acontecimientos. Sus preguntas no se dirigen hacia las totalidades abarcadoras sino hacia la singularidad, hacia las rarezas, hacia los fragmentos. Sus interrogantes son del siguiente tipo: ¿por qué se dieron en determinada época (y lugar) estos enunciados y no otros?, ¿qué condiciones de posibilidad coadyuvaron para que emergieran ciertos acontecimientos discursivos?, ¿cuáles fueron las condiciones de posibilidad históricas para que se produjeran determinados saberes? Foucault evalúa el estructuralismo como el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de suceso no sólo de la etnología sino de toda una serie de ciencias. A partir de ello, no ve quién puede ser menos estructuralista que él. Pero remarca que lo importante es no hacer con el suceso lo que se ha hecho con la estructura. No se trata de colocar todo en el plano del suceso sino de considerar detenidamente que existe toda una estratificación de tipos de sucesos diferentes.

Los sucesos producen efectos. Esos efectos no sólo son singulares en sí mismos sino que responden a disposiciones histórico-culturales características de un momento y de un lugar, de su posición en el juego de fuerzas (poder) y de formas (saber). Foucault no encuentra un sentido oculto que atraviese los emergentes históricos. Por el contrario, pretende encontrar en la historia de la cultura las condiciones de posibilidad de determinados saberes y de particulares relaciones de fuerzas que se descubren en el ejercicio de los poderes. A

diferencia del estructuralismo, no aspira a que esas relaciones se encuentren de la misma manera a lo largo del tiempo o en distintas culturas, sino que se establecen con características propias en cada una de ellas. Y si resurgen en determinados puntos de la red de relaciones (esto es, como “nudos”, “bolsones”, “coágulos” o “rarezas”), no es porque recuperan un sentido siempre y necesariamente reiniciado sino porque lo azaroso de esas relaciones quiso que algunas formas, discursos y prácticas emergieran y otras desaparecieran. Ahora bien –todo hay que decirlo–, Foucault, en las segundas ediciones de sus libros arqueológicos, se preocupó por expurgarlos de términos estructuralistas porque, aunque su concepción no fuera estructuralista, su vocabulario parecía serlo.

Existe una estrecha relación entre alguna de las obras de Foucault, por un lado, y de Deleuze y Guattari, por otro. El anti Edipo es tributario de Las palabras y las cosas y, a su vez, Vigilar y castigar lleva la impronta de El anti Edipo. En esta obra Deleuze y Guattari se encuadran en un esquema teórico similar al de los estudios que le interesaban a Foucault. Estos autores, además, están influidos –en lo que al análisis de lo infinitesimal social respecta– por los estudios micropsíquicos de Freud y por las investigaciones de la mecánica cuántica. A partir de los estudios de Deleuze y Guattari, Foucault iniciará su propia microfísica. En ella continúa siendo fiel a lo que él llamó su alegre positivismo, que se centra en el análisis de acontecimientos situados; porque todo “aparece con mucha más claridad si se toman las cosas históricamente”.

Deleuze y Guattari, tres años después de la publicación de El anti Edipo, publicaron su Kafka. En esta obra siguen métodos similares a los de la obra anterior. En la primera, la problemática privilegiada es el esquizoanálisis. En la segunda, procuran una visión totalmente anticonvencional de la vida y de la obra del escritor checoslovaco. Respecto de sus métodos de trabajo y en obvia referencia a su “no estructuralismo”, los autores establecen que no intentan encontrar arquetipos. Encuentran su regla de trabajo allí donde se introduce una pequeña línea heterogénea en posición de ruptura. Tampoco buscan asociaciones libres, ni tratan de interpretar. No buscan una estructura con oposiciones formales o significantes. Creen, más bien, en una máquina al estilo de Kafka, que no es estructura ni fantasma. Declaran tener en cuenta diversos factores: la unidad puramente aparente de la máquina, la forma en la cual los hombres son también piezas de la máquina y la posición del deseo.

La noción de máquina, tomada de “En la colonia penitenciaria” de Kafka, es uno de los hilos conductores de El anti Edipo y de Kafka. Algo similar se encuentra

en la etapa genealógica de Foucault (cuerpos marcados. impresión sangrienta de la ley, cambios de dispositivos). El concepto principal de “En la colonia penitenciaria” coincide con la reflexión nietzscheana acerca de que las costumbres, las normas y las leyes se inscriben con sangre, no en el papel sino en la carne.

En El anti Edipo la palabra clave es “maquinaria”. En Vigilar y castigar y en La voluntad de saber, “dispositivo”. Ambos términos remiten a fuerzas que corresponden a un deseo esparcido, no acotado a un mítico Edipo, ni al petit drama de la familia burguesa. Corresponden, asimismo, a un poder diseminado capilarmente, no a un foco único que se centrara en el Estado. Además de coincidencias hay diferenciaciones entre ciertas categorías de Foucault y de Deleuze (por ejemplo entre “dispositivo” y “agenciamiento”) pero en esta oportunidad no las analizaré.

Deleuze y Guattari estudian las marcas del deseo en el cuerpo, en tanto ese cuerpo está inserto en la sociedad. Foucault analiza, también, las marcas corporales del poder. Las dos vertientes se inscriben en una doble elaboración de conceptos kafkianos: como concepción maquínica de los “procesos” y como cuerpos marcados. Kafka ha brindado, en su cuento “En la colonia penitenciaria”, la metáfora más justa y desgarrada de las marcas del poder en el cuerpo. Esta obra y la utilización que de ella se hace en El anti Edipo guían el análisis de Foucault. El sistema punitivo del Antiguo Régimen es fundamentalmente corporal. El poder escribe en una ceremonia pública la ley sobre el cuerpo mismo de los condenados.

En El anti Edipo el análisis se conduce estableciendo un paralelo entre producción deseante y producción social. Tal paralelismo se hace sin prejuzgar la naturaleza de esas producciones y sin prejuzgar si realmente existe ese paralelismo (al menos, ésta es la declarada intención de sus autores). Allí donde otros ven cosas naturales, ellos ven construcciones humanas, demasiado humanas.

La concepción maquínica de El anti Edipo no se identifica con una posición vitalista que pudiera imaginar a la máquina deseante como un organismo. No hay una unidad específica del deseo. También se pone a resguardo de una concepción mecanicista, puesto que no existe una unidad estructural de la máquina. Entre la máquina y el deseo aparece un vínculo directo, la máquina pasa al corazón del deseo: la máquina deseante y el deseo maquinado. El deseo

no está en el sujeto, sino que la máquina está en el deseo. Si se traslada esta idea a la concepción foucaultiana, es válido decir que el poder no está en el sujeto sino que el diagrama dispone el poder y forma parte de la constitución de los sujetos.

En El anti Edipo operan, por un lado, las máquinas morales (sociales, técnicas u orgánicas) y, por otro lado, las máquinas moleculares (deseantes). Estas últimas son máquinas formativas, funciones, en las cuales el funcionamiento y la formación son indiscernibles. Son máquinas que se entrelazan con sus montajes. Devienen. Las máquinas deseantes operan por conexiones no localizables y por dispersión de localización. Lo que se produce en una de las partes revierte en el resto de la máquina social. Hay conexiones que producen individualidad. Cuando las individualidades moleculares se acoplan con las técnicas e institucionales, éstas les proporcionan una existencia visible (personas, especies. variedades, medios). La máquina emerge. Las conexiones se vuelven globales. Entonces surgen las manifestaciones molares (por ejemplo, el Estado). Éstas aluden a la masificación y la manipulación del deseo. Las máquinas deseantes moleculares son formas de organización del deseo. Son líneas de fuga de un deseo que continuamente corre el riesgo de ser fagocitado por lo molar en tanto organizador social del deseo. Lo molar masifica, lo molecular libera, escinde, diversifica.

En el mismo sentido, Foucault insiste en estudiar el funcionamiento o el ejercicio del poder en su acción productiva. Obviamente, también en el poder –como en el deseo– funcionamiento y producción no son equivalentes, aun cuando se relacionan. Esto ya lo había marcado Nietzsche refiriéndose a la genealogía del castigo. El producto o el objetivo del algo no coincide con su causa, ni con su génesis. Ésta sólo puede aclararse si se “desmonta” teóricamente su funcionamiento, si se apunta a lo molecular en lugar de a lo molar.

Deleuze y Guattarí dicen en Kafka que una máquina no es simplemente técnica. Mejor dicho, que es técnica sólo como máquina social, que apresa a los seres humanos, así como incluye cosas, estructuras y materias. Los seres humanos no sólo forman parte de las máquinas (siendo ellos también multiplicidad de máquinas) con su trabajo sino también con sus demás actividades (ocios, sentimientos, manifestaciones). Lo que produce máquina, estrictamente hablando, son las conexiones, todas las conexiones. Ellas se ofrecen propicias para el desmontaje, cuyo objeto no son personas o cosas sino medios enteros que son recorridos, capturados, cortados. Esto vale para el deseo en Deleuze y

Guattari, y para el poder, en Foucault. Aunque en última instancia en los dos casos se trata de relaciones de poder y de deseo. Se trata, asimismo, de procesos sin sujeto, aunque en ellos intervengan subjetividades. Se trata de velocidades y cambios

Así como para Foucault no es pertinente delimitar el poder en una "cabeza" que lo acumulara o sostuviera unívocamente, para Deleuze y Guattari no es pertinente limitar el deseo a los estrechos marcos de la familia burguesa. Rechazan la afirmación freudiana que sostiene que los logros intelectuales, artísticos o sociales son obtenidos por la sublimación de impulsos sexuales frustrados. Sostienen, en cambio, que la libido como energía sexual es directamente movilizadora de acciones creativas. El psicoanálisis actúa como represor cuando supone que la libido debe desexualizarse o incluso sublimarse. Edipo es una verdad atemporal del deseo. En nombre de esta concepción el psicoanálisis narra el deseo como un pequeño drama familiar. Desde esta perspectiva, Edipo –tanto para Foucault como para Deleuze y Guattari– es un instrumento de poder médico y psicoanalítico para coaccionar al deseo. El psicoanálisis procura mantenerlo "triangulado", negando, así, la expansión social del deseo. El deseo pertenece al orden de la producción, toda producción es a la vez deseante y social. Se le reprocha al psicoanálisis el haber aplastado este orden de la producción al verterlo sobre la representación de la escena primaría: mamá, papá, hijo. El deseo es mucho más que ese mezquino triángulo. El deseo es una fuerza arrolladora capaz de romper los muros del dormitorio paterno y de expandirse al exterior. Además, al deseo no le falta nada. Es sobreabundancia.

Al trabajar la representación en relación con el psicoanálisis, Deleuze y Guattari retoman otro tema foucaultiano: la descentralización antropológica. En Las palabras y las cosas, cuando Foucault se refiere a la muerte del hombre dice que en el psicoanálisis y en la etnología estarían dadas las condiciones de posibilidad de desaparición de lo antropológico como figura epistémica propia de la modernidad. Esto se podría producir en tanto el psicoanálisis se ocupa del inconsciente. Pero aún no se ha producido, en tanto apela a la representación. Bastaría con que se ahondara en el inconsciente y que se abandonara la representación para que el hombre desapareciera como desaparece, al borde del mar, un rostro de arena. Este punto de vista es compartido por Deleuze y Guattari. No obstante, en El anti Edipo (publicado cinco años después de Las palabras y las cosas) la posibilidad de tal desaparición no parece vislumbrarse cercana (a no ser que se pudiera, realmente, instrumentar el esquizoanálisis o análisis institucional). El psicoanálisis reduce el inconsciente a un estado de

representación que, enturbiando innecesariamente sus esquemas, es tributario de un sistema de creencias (Edipo, Narciso, festín totémico, falo). De esta manera, queda enclavado en la representación antropológica y se aleja de lo impensado.

El tratar de escapar de la representación es, para Deleuze y Guattari, la causa por la cual Nietzsche abandonó la línea de pensamiento de El nacimiento de la tragedia. Éste puede ser, tal vez, el motivo por el cual Foucault no se muestra interesado por la primera etapa de la obra de Nietzsche, en la cual el filósofo estaría aún ligado a una concepción teórica que lo ataría al mito y a la creencia como formas de lo "impensado representativo". En las obras nietzscheanas posteriores, la fuerza de lo impensado es capaz de desarrollarse por sí misma, sin necesidad de acudir a la representación, aunque sí a la metáfora.

La producción deseante apela a fuerzas que no se dejan circunvalar por la representación. Mientras que las ciencias sociales, en general, no dejan de buscar el secreto de los códigos en la representación. El psicoanálisis debería atravesar la representación deshaciendo todos los códigos y sin caer en universales. El inconsciente es maquínico, el poder es disposicional. Estas nociones intentan ahondar en el sentido de lo no representativo. Buscan solucionar la paradoja que significa tratar de penetrar lo impensado con el pensamiento, de entrar en lo diferente con las armas de lo mismo.

Kafka es una presencia importante en Vigilar y castigar y en El anti Edipo. Pero, en Foucault, la concepción kafkiana subyace casi sin acotaciones explícitas (Foucault hace algo similar con la mayoría de los autores que incorpora a su pensamiento). En El anti Edipo, las alusiones son más directas u obvias. Pero existen coyunturas en las que estos autores se encuentran o confluyen. Ellas son procesos que se liberan de los sujetos, cuerpos marcados por el poder, concepción maquínica, exterior que penetra interiores, unidades formales que no actúan como totalidades armoniosas sino en forma de fragmentos, trozos, puntos, castigo como venganza, fiesta, espectáculo.

Éstas son temática trabajadas también por Nietzsche. Se trata de obsesiones compartidas por Foucault, Deleuze y Guattari. Los dos últimos autores, además de utilizar el modelo maquínico, se interesan específicamente por la vida y la obra de Kafka. Los tres realizan, por otra parte, una asimilación del relato kafkiano. Ese relato en el que una disposición maquínica graba, con agujas de acero, las marcas del poder en el cuerpo de los condenados, en un primer momento, y de la población en general como ideal a ser alcanzado.

VI

LA VIDA ASUMIDA COMO OBRA DE ARTE

El alma y el cuerpo son una sola y misma cosa. Pero nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo.

Baruch Spinoza, Ética

El análisis crítico del mundo en el que vivimos constituye una obligación indeclinable de la actividad filosófica. La obra de Foucault interpela la historia para saber quiénes somos, no sólo para descubrirlo, sino también para tomar distancia tanto de individuaciones como de totalizaciones coercitivas. La consistencia de este pensamiento reside en un llamado a la imaginación para que intentemos construir aquello que quisiéramos llegar a ser. Ésta fue la preocupación de Foucault durante sus últimos años cuando, según la revelación posterior de Georges Dumezil (su amigo y maestro). Empezó a sospechar que sufría una enfermedad terminal. Saber que el sida acababa con su vida le sirvió de acicate para seguir produciendo.

La obra de Foucault no está exenta de aspectos controvertidos ni de puntos vulnerables; pero, a despecho de ellos, brinda instrumentos teóricos para acceder a ciertos funcionamientos sociales. Exige una actividad filosófica concebida como ethos. Alerta sobre la circunstancia de que no siempre planteamos aquellos problemas que estamos en condiciones de resolver y, sin embargo, necesitamos formular. Tal es el destino de la filosofía.

En su etapa arqueológica, Foucault pretendió ponerse a resguardo de cualquier sentido previo a su análisis. Se dejó llevar por su afán de empirismo no comprometido. Aspiraba a que las positividades hablaran por sí mismas. No parece haber notado que su contradicción principal anidaba en la ilusoria exigencia de autonomía discursiva al mismo tiempo que establecía la sujeción del discurso a las regularidades propias de su momento histórico.

El arqueólogo, que sólo puede describir un archivo “desapasionadamente”, en la medida en que no pertenece a su propio archivo, pretendía que su discurso produjera efectos de verdad. Aspiraba a mantener una posición distante y aséptica como si fuera posible dejar hablar a las positividades y escucharlas

desde una no-ubicación. No advertía que eso significaba postular colocarse fuera del tiempo y del espacio, es decir, de su época.

Foucault declara que únicamente se puede conocer el archivo que ya no es el nuestro. Los contemporáneos de un discurso no pueden descubrir las reglas del mismo. Están inmersos en ellas. Esto no impide que Foucault, por un lado, pretenda que su discurso, en tanto "discurso serio", produzca efectos de verdad; ello es factible sólo si tal discurso está sumergido y entretejido en las legalidades vigentes. Pero, por otro lado, tampoco impide que proponga explícitamente hacer abstracción de esas legalidades. Establecer la prescindencia con respecto al sentido y a la verdad no lo resguarda de la inevitable constitución de su discurso por las regularidades epocales. No podemos liberarnos de ellas. Sería como dejar de ser sujetos. Ahí reside la máxima contradicción de Arqueología del saber: la pretensión de prescindir de aquello por lo cual somos y, no obstante, seguir siendo. Quien enuncia un discurso que aspira a la credibilidad debe hacerlo desde las condiciones históricas que prescriben las reglas que autorizan los discursos sólidos. Éstas no se pueden conocer mientras están vigentes. Desconectarse de ellas significaría (si se es coherente con lo propuesto) enunciar discursos que quedarían fuera de los efectos de verdad.

Esta contradicción teórico-metodológica fue advertida por Foucault a posteriori. No es casual que después de la publicación de Arqueología del saber reconsiderara sus planteos. Abandonó su pretensión de imparcialidad. Asumió el compromiso implícito en una actividad filosófica que aspira a descifrar problemáticas contemporáneas, no sólo para pensarlas sino también para actuar en consecuencia. En la etapa genealógica comienza su militancia política no partidaria.

Dreyfus y Rabinow –y posteriormente Habermas– señalaron la paradoja en la que se enredó Foucault. Había quedado atrapado en los mismos dobleces que él atribuía al pensamiento de la modernidad: la aporía entre lo finito y lo infinito, la analítica de la finitud.

Una de las primeras exigencias de la arqueología es la prohibición de extenderse más allá de las positividades. Otra, curiosamente, es la de describir las reglas de formación que son condiciones de posibilidad de esas positividades. El arqueólogo se propone realizar una descripción empírica. No obstante, analiza condiciones de existencia, las cuales, si bien son históricas, son al mismo tiempo trascendentales. He aquí el doble empírico-trascendental que aprisiona a quien lo

delató.

La arqueología procura hacer explícito lo impensado en una cultura. Toma el recaudo de no analizar su propio impensado. Pero le agrega otra medida de prudencia en la que sucumbe: evitar la voluntad de verdad de su época; si ésta no se puede conocer, mal se puede prescindir de ella.

El arqueólogo analiza el archivo que dejó de ser en el borde mismo de nuestros propios discursos; es decir, analiza las estratificaciones sobre las que nos constituimos. Pretender alcanzar los a priori es buscar el origen de nuestro presente. Tal como Foucault la concibe, la búsqueda del origen se trataría de un espejismo, siempre se nos escapa. El origen retrocede ante quien lo persigue. Se trata de duplicidad entre el retroceso y el retorno del origen; Foucault, inadvertidamente, cae en tal duplicidad.

El joven filósofo se debatía entre las corrientes intelectuales de su época. Pretendía distanciarse de todas. No podía reconocer cuánto lo seducían algunos aspectos de la fenomenología, la filosofía de la existencia y el estructuralismo. Todos estos pensamientos –al igual que cierto Marx y cierto Lacan– eran negados e incorporados a su propio pensamiento, al mismo tiempo. Su vida y su obra navegaban entre contradicciones.

Foucault incurrió en oposiciones irreductibles cuando quiso explicitar el marco teórico de sus investigaciones arqueológicas. Las objeciones más certeras de sus críticas apuntan a la arqueología. No obstante, mostraré elementos que permiten relativizar la crítica. Si se confronta Arqueología del saber con las demás obras de este período, se encontrará que no hay correspondencia exacta entre su "discurso del método" y las obras en las que presuntamente lo habría aplicado.

Arqueología del saber habla de un investigador que no se compromete con lo que investiga. A pesar de ello, en Historia de la locura y en El nacimiento de la clínica, Foucault toma partido en favor de los oprimidos. Presenta informes "objetivos" acerca de quienes manejan los discursos considerados verdaderos, por una parte, y, por otra, utiliza esa información para desenmascarar la injusticia, la arbitrariedad o las veladas intenciones de los que se autocolocaron del lado de la razón. Algo similar ocurre en Las palabras y las cosas. Foucault analiza textos "desenterrados" de las estratificaciones culturales. Luego los utiliza para desplegar una audaz interpretación respecto del ámbito teórico que posibilitó el surgimiento de las ciencias del hombre. En este caso, no sólo se

compromete con el pasado, también aventura pronósticos sobre el futuro. Produce, además, un diagnóstico sobre las aporías del pensamiento de la modernidad.

Mientras Foucault no proclamó que pretendía hablar desde un no lugar, no resultaba contradictorio que se comprometiera con los condenados por la razón. Hasta que no explicitó que el arqueólogo trascendía su voluntad de verdad, no era incoherente la pretensión de que sus discursos fueran considerados serios. Foucault, indirectamente, descalifica en Arqueología del saber las obras de su etapa arqueológica, pues en este texto se autodeclara imparcial. Pero si hacemos abstracción de esta obra, los análisis de Historia de la locura, El nacimiento de la clínica y Las palabras y las cosas siguen valiendo por sí mismos. Otro tanto puede decirse de Arqueología del saber. Si se hace caso omiso de su autoexigencia de neutralidad (por lo demás, rectificada posteriormente), se logra recuperar su propuesta metodológica y la originalidad de su análisis.

Foucault superó la dificultad de la siguiente manera: reconsideró sus métodos, no declinó el análisis de condiciones de posibilidad históricas, pero abandonó la ilusión de que su discurso pudiera ser autónomo. La arqueología, libre de pretensiones de imparcialidad teórica, es un elemento que Foucault incorpora a sus investigaciones posteriores. Su diana es el presente. La flecha de su pensamiento da en el blanco. Pensar es comenzar a cambiar la realidad.

Se había propuesto describir las positividades desde un “espacio en blanco”. Desiste de ello. Se propone seguir su descripción admitiendo que siempre pensamos desde algún lugar cimentado en la historia. La “seriedad” de su discurso surge del rigor de los análisis y de la firme apoyatura en los discursos. Descubrirá las incoherencias, las rarezas y la falta de propósitos que suele gestar aquello que, finalmente, termina conformando discursos verdaderos. Desentraña el intrincado juego de prácticas y reglas que producen objetos, sujetos de enunciación, conceptos y estrategias.

Después de haber perseguido durante mucho tiempo las formas de producción de la verdad, Foucault se admira de no haber advertido que el entramado del que emergen los discursos verdaderos está habitado por relaciones de fuerzas. En el mismo campo en el que encontró los estratos del saber, halló una multiplicidad de acciones y reacciones, se enfrentó con el poder. Fue entonces cuando apeló a la genealogía. Foucault se fascinaba relacionando su experiencia personal con su obra teórica. Recuerda, por ejemplos, los santos de piedra de su Poitiers natal.

Ellos tenían libros en las manos. Controlaban que el saber fuera verdadero y la justicia más justa. Ellos lo marcaron con la laxa implacabilidad con la que nos suele marcar el afuera, el cual, en última instancia, no es más que un contrincante de la libertad. Foucault se ocupó de la verdad y de la justicia. Pero críticamente.

Considera que así como lo decible y lo visible son dos aspectos inseparables del saber, el saber y el poder son dos aspectos indiscernibles en los procesos de subjetivación. Además, así como lo decible tiene primacía sobre lo visible, el poder la tiene sobre el saber. A partir de ello, cada subjetividad se conforma en la relación consigo misma.

Aproximar un método que estudia la conformación del saber a otro que analiza las estrategias del poder es, a primera vista, una operación arbitraria. El saber tiene que ver con la verdad, el poder, la coacción. El saber se instaura razonando. El poder se impone dominando. El discurso tradicional no admite la confluencia de categorías aparentemente tan antagónicas. Foucault trata de demostrar que, por un lado, no se trata de antagonismo sino de “agonismo” (no se oponen, interactúan) y, por otro, que un hecho los une: el ejercicio del poder produce saber.

Uno de los propósitos de Foucault es perseguir el poder en sus manifestaciones microfísicas antes que piramidales. Habla de sistemas carcelarios conformadores de modelos sociales; analiza diagramas de fuerzas sin centro; descubre dominios de saber surgidos de disciplinas domesticantes; se refiere a dispositivos de sexualidad que brotan de estrategias de poder. Define lo cercano por lo lejano, lo luminoso por lo gris, lo obvio por lo complejo. Llega a la certeza de que la sexualidad está imbricada en procesos gubernamentales. Decide hacer la historia de la sexualidad así entendida. Elaborar una teoría sobre la sexualidad es comenzar a mediatizar uno de los conflictos más persistentes de su vida: la desaprobación social por su propia elección sexual.

A cierta altura de su investigación, Foucault considera que, en realidad, la sexualidad, tal como hoy la consideramos, es una positividad de muy reciente data. Sus rastros se pierden más allá del siglo XVIII. Los textos anteriores a ese siglo no dicen nada, según Foucault, que se pudiera relacionar directamente con la concepción actual de sexualidad.

Los griegos y los romanos imperiales se refieren al deseo, pero en tanto es algo

que debe manejarse o dominarse en la relación con uno mismo. Fueron rigurosos en esto; baste recordar, aquí, la importancia acordada a la económica, la dietética y la erótica. En ellas se manifiesta la indeclinable necesidad de dominarse a sí mismo. Tal preocupación persiste entre los cristianos, aunque desaparece la trilogía anterior y se agudiza el temor hacia todo lo que esté relacionado con el sexo.

La más notoria de las permanencias es la relación con uno mismo. Dominarse para dominar, en los griegos; dominarse para lograr la imperturbabilidad del ánimo, en los romanos; dominarse para salvar el alma, en los cristianos. Se requerían ciertas técnicas para alcanzar la potestad de sí. Existió una instrumentación racionalizada del deseo. Foucault se orienta, de este modo, hacia una genealogía del "hombre de deseo".

Una dificultad persiste: ¿cómo se insertan sus últimas investigaciones en la temática filosófica? Las tecnologías del yo son formas de subjetivación. Están al servicio de la constitución del sujeto en tanto ser moral. Al hacer la historia crítica de estos procesos se descubren conflictos no sólo entre el código y las conductas, sino también en la relación que debe mantenerse con uno mismo. Esta última problemática interesa especialmente a la reflexión filosófica ya que se presenta aun en casos de laxitud o ausencia de código. Entonces Foucault apela a la ética. Hace historia de las problematizaciones por medio de las cuales el hombre se autoconstituye como sujeto moral. Considera que las prácticas y las reflexiones morales del pasado no sirven de modelo para el presente. Si se quiere encontrar una propuesta de Foucault al presente, habrá que buscarla en el señalamiento de que la forma de asumirse como sujetos morales responde a sucesos históricos. La ética no puede escindirse de nuestra integridad como sujetos. Las subjetivaciones responden a interiorizaciones del afuera, interactúan con los saberes y las fuerzas. Se constituyen también en la relación de la subjetividad consiga mismo. A partir de este marco teórico, Foucault cree que podemos pensar actualmente en la producción de una nueva forma de vida ética.

Denunciar los modos de subjetivación y de interrelación actuales es el primer paso para poder concebir relaciones nuevas. Las interpretaciones de Foucault se instrumentan desde problemas concretos. Sus diagnósticos tienden a esclarecer nuestro presente. Se iluminan desde problematizaciones situadas, no desde totalidades subyacentes ni de sentidos trascendentes. Nos constituimos en subjetividades por "invaginaciones" de un afuera plagado de fuerzas en las que se entretejen saberes. A partir de esta afirmación de Foucault no es lícito concluir

que estamos determinados por los diagramas y las epistemes. Las fuerzas son activas, pero también son reactivas. El exterior nos penetra, pero la relación con nosotros mismos nos particulariza. Sabemos que existen cosas que hay que defender y que, por el contrario, existen otras a las que hay que oponerse. La teoría ofrecida por Foucault pretende ser un instrumento para comprender la intrincada red de relaciones en la que subsistimos. La teoría, entendida como caja de herramientas, nos sirve para sostener nuestras acciones.

Cada período de esta obra incorpora las conclusiones del anterior y se proyecta al próximo. Foucault se preocupó desde el principio de su tarea por la conformación de los sujetos. Éste es el tema axial de su construcción teórica. Otra temática persistente es la producción de la verdad. Procuró clarificarla en la conformación de los campos de saber, en los dispositivos de poder y en la constitución del sujeto moral. La tematización del presente surgida de la elaboración de la propuesta kantiana lleva a Foucault a preguntarse por las condiciones históricas que hicieron posible al sujeto moderno. Estructura su campo conceptual a partir de la materialidad de los discursos. La conformación de los dominios del saber se produce en el interjuego de enunciados, prácticas, instituciones, conceptos, sujetos de enunciación y estrategias. El método elegido para desentrañar la producción de los discursos verdaderos es la arqueología del saber. Ésta se muestra como condición de posibilidad de la genealogía del poder. Su teoría del control social basada en el estudio histórico de la interacción de las relaciones de poder se apoya en categorías de análisis que se van modulando al compás de los problemas. Tanto los saberes como los poderes son atravesados por valoraciones éticas. Por otra parte, la moral se constituye a partir de condiciones históricas; en consecuencia, las tres etapas se articulan entre sí porque remiten a problemáticas interrelacionadas y métodos afines que se replantean, desarrollan y complementan en cada nueva etapa. La relación de un autor con su muerte no es una mera cuestión anecdótica. Foucault sabía que tenía sida y, lejos de deprimirse, utilizó la patencia de la muerte para reflexionar en sus últimas clases y –hasta donde le alcanzó la vida– completar su obra.

Foucault, antes que perseguir totalidades, eligió deslizarse por una urdimbre cambiante de elementos transversales, opuestos, convergentes, paralelos. Concibió la realidad como una filigrana de acontecimientos que se aproximan, se bifurcan, se cortan, se ignoran. Sólo pretendió captar fragmentos. Tales fragmentos son penetrados y enlazados por una preocupación recurrente: saber quiénes somos.

* * *

Articulé mi propia reflexión tratando de seguir algunos hilos del trabajo crítico de Foucault. Aproximarse de este modo al objeto tematizado permite descubrir la multiplicidad, nunca totalmente agotada, de emergentes que componen cada suceso, cada discurso, cada subjetividad.

Sin duda, Foucault ha realizado un trabajo innovador, a partir del cual el panorama filosófico ofrece nuevas aperturas temáticas y metodológicas. Reformula criterios con la intención de adecuarlos a la comprensión del presente. Retoma ideas sembradas por otros autores para circunscribir un territorio en el que se pueda reflexionar sobre el amor, la verdad, el conocimiento, el deseo, los castigos, el cuerpo, el sexo, la crueldad, la razón, el dominio y también sobre aquello que Nietzsche llamó su a priori: la moral.

Foucault trabajó sobre terreno ya labrado, pero delimitando nuevos territorios. Su obra ofrece espacios renovados para ser recorridos por pensamientos futuros. Más allá del acuerdo o del disenso, las problemáticas inauguradas invitan a la reflexión. Se puede no convenir con el peculiar modo de desarrollar las cuestiones que estudia. No se puede negar la legitimidad de los problemas a los que intenta responder: las duplicidades del pensamiento de la modernidad, la inflación del sexo en nuestras sociedades, la implicancia del afuera en la constitución de las subjetividades, el rechazo de una objetividad científica que se niega a explicitar y objetivar sus puntos de partida, la producción de individuaciones y de masificaciones, la concepción de las prácticas –llamadas por él “tecnologías del yo”– como conformadoras del sujeto moral A partir de estos problemas se iluminan algunos ámbitos para el comentario, el disenso o la recreación.

Otro aporte de Foucault a la temática filosófica actual es la instrumentación de nuevos métodos de análisis. A la tradicional historia de las ideas, le contrapone una historia del pensamiento. Trabaja con unidades discursivas autónomas, pero no independientes. Estudia regularidades en transformación perpetua. Analiza conformaciones anónimas que surgen en obras individuales. Considera que las objetivaciones de los discursos “serios” están constituidas por trascendentales

históricos, los cuales pueden ser dilucidados a partir de la materialidad de las prácticas. En su analítica de poder, estudia las relaciones de fuerzas en ejercicio produciendo un enfoque conceptual que puede convertirse en modelo para el esclarecimiento de distintos sistemas de sujeción. De manera similar, la perspectiva de estudio abierta por su ética contribuye a multiplicidad de investigaciones.

Al final de este recorrido teórico, me interesa destacar justamente la elaboración de Foucault respecto del sujeto moral. Su concepción produce un desbrozamiento en el campo de la reflexión, abre un espacio desde el cual pensarnos. Tal vez, nuestra forma moral hoy se perfile desde lo científico; nuestro trabajo ético resida en el análisis, nuestro telos sea la salud mental y nuestra sustancia ética la siempre fugitiva inquietud por el deseo. La aceptación o el rechazo de estas posibilidades no anulan el espacio instaurado. La apertura persiste para el despliegue de la renovada, y nunca concluida, tarea de pensar.

VII

FOUCAULT PÓSTUMO:

NUEVAS LECTURAS

He conocido lo que ignoran los griegos, la incertidumbre.

Jorge Luis Borges, “La lotería de Babilonia”

Existe una nueva generación de lectores de Foucault independientemente de la edad de las personas. En los últimos años, lectores que no habían frecuentado libros originalmente publicados por Foucault comenzaron a conocer sus ideas a través de la publicación de los cursos en el Collège de France. También quienes tenían lecturas previas han accedido a nuevos zigzagueos de ese pensamiento, que es el mismo pero se modifica como las transformaciones de una nube que conservara su singularidad. Los conceptos del filósofo se diversifican y enriquecen con el contenido de los cursos. Además, un pensamiento irrevocable a través del tiempo estaría muerto como producción pensante. La aparición de los cursos arrojó movilidad y luz sobre la producción de Foucault.

Cabe destacar que la escritura de Foucault no sólo expresa conceptos histórico-filosóficos; posee también valor literario. En cambio, en las clases publicadas, surgidas de apuntes y desgrabaciones, todo queda reducido al concepto. La oralidad y el clima de una clase tienen un espesor propio que en su transcripción impresa se pierde. Si bien estos cursos abundan en ejemplos, relaciones y aclaraciones, su mayor mérito quizá resida en el desarrollo exhaustivo de ciertos conceptos; algunos trabajados por Foucault en obras anteriores o posteriores, otros apenas mencionados, otros originales. Pero la última palabra no está dicha, todavía queda gran cantidad de archivo sin publicar.

La incompleta obra completa de Foucault apareció en Francia en edición crítica publicada por Gallimard en 1994, bajo el título Dits et écrits, en cuatro tomos. Y si bien esa obra se pretendía definitiva respecto de toda la producción de Foucault, no lo es si recordamos el abundante material que permanece inédito y el libro prohibido, Les aveux de la chair (Las confesiones de la carne). Foucault expresó que no quería publicaciones póstumas. Y, según su criterio, al libro “cristiano” (como él lo llamaba) le faltaban aún dos meses de corrección. Ya no había tiempo. Hasta el momento, a pesar de algunos escarceos y hasta frustrados intentos de publicación, Les aveux de la chair no ha visto la luz editorial.

En definitiva, la lectura de la filosofía de Foucault fue cambiando hacia fines de los años 90, exactamente desde 1997 cuando se publicó en París uno de los cursos, Il faut dèfendre la sociéte (Defender la sociedad). Esta publicación se expandió como reguero de pólvora en muchísimos idiomas y formatos. En castellano, por ejemplo, además de la publicación autorizada –que traduce literalmente el título original–, circula otra con el mismo curso pero diferente título, Genealogía del racismo. En realidad la genealogía se produce durante las clases, pero el autor no le dio ese título al curso.

Por otra parte, no fue el primer curso que Foucault había dictado pero, por cuestiones que suponemos de marketing, fue el primero que se publicó. Luego, a partir de 2000, siguieron apareciendo las clases que Foucault dictó en el Collège. Los editores continuaron con el mismo criterio no cronológico. Los cursos que quedaron para publicarse al final de la serie en realidad fueron de los primeros en dictarse, en dos casos: 1972 y 1973; y el octavo y noveno en otros dos: 1979 y 1980. Se los debe haber dejado para el final porque son los menos novedosos pues, aunque sus temas son potentes, ya han sido profusamente difundidos: disciplinamiento, castigo, cárceles, gubernamentalidad, subjetividad, cuidado de sí y de los otros, construcción de uno mismo, tecnologías del yo.

Actualmente han aparecido diez cursos en Francia y los tres restantes están en prensa. Posiblemente cuando este libro llegue a los lectores la totalidad esté publicada en francés. En el momento de redactar estás líneas han aparecido nueve en español.

Como indico en el prólogo, este capítulo ha sido escrito especialmente para la edición actual, que es la quinta. Hace diecinueve años, en la primera edición, apenas se aludía al trabajo de Foucault en el Collège de France porque, excepto su clase inaugural, “El orden del discurso (1979)”,[53] únicamente se habían publicado fragmentos o resúmenes del resto de esas clases.

En principio Foucault, cuando habló en esos cursos, siempre lo hizo desde sus investigaciones y casi siempre sobre temas que publicaría más tarde (si bien en algunos casos el declive vital le impidió hacerlo), o de los que ya había proporcionado algún adelanto. Sabido es que varios cursos despliegan temas ampliamente difundidos en vida de Foucault; otros, por el contrario, analizan problemáticas que habían dormido mucho tiempo en los grabadores de los alumnos y en los apuntes no sólo de asistentes sino también del profesor (como apoyatura de sus clases): gubernamentalidad, parrhesía, liberalismo, Estado,

economía política; inquietudes que de una u otra manera están relacionadas con el corpus foucaultiano sin dejar por ello de aportar innovación.

La incapacidad humana para capturar el todo convierte cualquier categorización en una perspectiva entre tantas. La que se ofrece aquí, tan arbitraria como cualquier otra, sigue el criterio de agrupar por semejanza. Se conformaron cuatro ejes temáticos: “Voluntad de saber y voluntad de verdad”, “Poder psiquiátrico y anormales”, “Biopolítica, racismo y liberalismo” y “Subjetividades, ética y parrhesía”.

Indico a continuación los datos de los cuatro cursos que en el momento en el que escribo estas líneas no circulan en nuestra lengua (o en nuestro país). Ellos son Théories et institutions pénales (curso 1971-1972), La Société punitive (1972-1973), Du Gouvernement des vivants (1979-1980) y Subjectivité et Vérite (1980-1981). Para Foucault las investigaciones llevadas al aula funcionaban como un banco de prueba para el armado de conferencias, entrevistas, artículos y libros. También acontecía lo inverso: varios artículos, conferencias, entrevistas y artículos operaron como avances de aquello que luego expondría en clase. Impecable ejemplo de docente-investigador.

Más allá de que se hubieran publicado o no estos cursos, las líneas generales de las investigaciones de Foucault se encuentran expresadas en los textos editados en vida. Pero la publicación póstuma de estas clases, si bien no ofrece una concepción diferente del núcleo duro de su producción, posibilita nuevas lecturas de su obra. La morosidad del discurso hablado, sus subrayados y repeticiones, la elaboración exhaustiva de nociones estudiadas durante mucho tiempo, pusieron en blanco sobre negro ciertas ideas, otorgándoles más visibilidad al desarrollarse en vivo. En los cursos se encuentran ampliaciones conceptuales de la obra escrita, innovaciones relacionadas con temas ya trabajados, abundante ejemplificación y, como ya se indicó, algunos conceptos nuevos. Las innovaciones no son abundantes pero sí contundentes. Puede decirse que existe un antes y un después en la interpretación de este filósofo a partir de la difusión de los cursos en el Collège de France. Fue un acontecimiento.

Por ejemplo, el tema de la biopolítica impreso en soporte papel (y más tarde en digital) circuló internacionalmente desde la aparición de La voluntad de saber, primer tomo de Historia de la sexualidad. Se publicó en París en 1976. En poco tiempo se diseminó en los más diversos idiomas. Sin embargo, pasaron varios años hasta que se “descubrió” a nivel masivo el prolífico concepto de biopoder

que Foucault estrenó en sus clases y ese mismo año dio a conocer en La voluntad de saber. Y no fue por una especie de milenarismo intelectual que Foucault renace a comienzos del siglo XXI; fue por la emergencia editorial del hit de sus clases: “Defender la sociedad”.

A veces se pierde de vista que el filósofo había planteado la problemática de la biopolítica en aquel libro pequeño, controvertido e inexplicablemente poco frecuentado (o asimilado). Sin embargo, representa una bisagra en el pensamiento del autor. La biopolítica, que resultó casi invisible en el libro editado en vida, estalló como una granada a partir de la publicación de los cursos, trece años después de la muerte de Foucault y veintiuno después de la publicación de La voluntad de saber.

Foucault, proclamado por unos y denostado por otros, fue logrando lenta y reticentemente la aprobación del establishment filosófico. Hasta finales del siglo XX, al menos en nuestra región, difundir su pensamiento era arriesgarse al maltrato académico. Poco a poco, y por la fuerza de sus planteos, logró un espacio en el panteón filosófico. Sin embargo, desde la difusión tardía de las desgrabaciones Foucault es una estrella. Se podrá estar o no de acuerdo con él, pero ya no se lo puede obviar.

¿Qué exige y qué otorga el Collège de France?

El Collège de France a los asistentes no les exige ni les otorga nada. Mejor dicho, nada material, ningún certificado o título. El logro es simbólico, cognoscitivo, sensitivo. Se pueden presenciar los cursos sin poseer ningún título. Pero los cursantes, sin distinción de rango, no obtendrán certificado alguno. Las clases son abiertas al público, excepto algún seminario para especialistas o grupos de investigación. El abanico de asistentes se despliega desde pomposas señoras –que degustan bombones mientras escuchan a un experto– hasta estudiosos ávidos de saber que han recorrido continentes para aprehender de la sabiduría de los profesores, porque a éstos se les exige.

El sistema de admisión como docente del Collège de France tiene connotaciones gnoseológicas y políticas, por la gran solvencia que se debe poseer para candidatearse y por las internas que se deben disputar. Estas luchas no

necesariamente las libra el profesor nominado, existen también discípulos, colegas o admiradores. La admisión además debe atravesar un riguroso jurado: la asamblea general de los colegiados.

Jean Hippolite fue profesor de Historia del Pensamiento Filosófico en el Collège de France hasta su muerte. Para llenar ese espacio se creó la cátedra Historia de los Sistemas de Pensamiento que le fue otorgada a Foucault en 1970, quien también ocupó ese cargo hasta su muerte en 1984. Catorce años en el colegio, trece cursos y un año sabático: desde mediados de 1976 a la misma época de 1977.

En esa extraña institución, el titular de una cátedra tiene la obligación de hacer una investigación inédita cada año y exponerla públicamente. Para ello debe dictar veintiséis horas de cátedra por ciclo anual, no más de la mitad puede gestionarse en forma de seminario; el resto (o la totalidad) se emite para el público en general. Cada curso de Foucault, aunque duraba un año, se registra entre dos años. Las clases se dictaban los miércoles desde principio de enero a fines de marzo. El resto del tiempo debía investigar.

En la conferencia inaugural de su cátedra, en 1970, “El orden del discurso”, desplegó el índice programático de sus futuras investigaciones. He ahí un punto de inflexión en su obra. Deja atrás el programa de una arqueología de las formaciones discursivas, característico del primer período de su pensar, y propone una genealogía de las relaciones entre el discurso y el poder, continuando siempre con su pensamiento del presente, aun cuando estudie sistemas conceptuales o relaciones de poder de tiempos pasados. No porque lo pasado pueda servirnos de modelo, sino porque funciona como trampolín para arrojarnos a pensar aquí y ahora.

La modalidad de la institución es que los asistentes no interactúen con el docente. El profesor debe sostener la clase sin más apoyo que sus pensamientos, sus apuntes y su voz. En el caso de Foucault, antes de cada exposición, el escritorio se llenaba de grabadores. Durante la clase se sentía como un equilibrista temiendo caerse entre las grietas del discurso, cuidándose de un resbalón conceptual. Y luego, al final, desaparecían los grabadores y las personas. Foucault manifestó su desazón ante esa soledad. En los últimos años encontró atenuantes: después de las lecciones charlaba con algunos asistentes e inició seminarios (paralelos a los cursos) íntimos e intensos. Un cenáculo, un laboratorio de ideas.

A continuación se brinda una semblanza de los trece cursos de Foucault en el Collège de France agrupados –como se dijo– en cuatro temas cuya elección corresponde a la preocupación que atraviesa un curso (en el primer ítem) o a un conjunto de cursos (en los demás casos). Se sigue aquí el orden cronológico en el que los cursos fueron dictados, que, como ya se ha expresado, no corresponde al orden en el que fueron publicados.

Voluntad de saber y voluntad de verdad

"Lecciones sobre la voluntad de saber (1970-1971)" es el primer curso dictado por Foucault en el Collège y una especie de vaivén que vibra entre la voluntad de verdad y la voluntad de saber; entre el modelo de la tradición filosófica por un lado y la ruptura con esa tradición por otro. Aristóteles en uno de los polos y en el opuesto, Nietzsche. Foucault analiza este agonismo filosófico. Para el modelo aristotélico todos los hombres tienen por naturaleza deseo de conocer. Prueba de ello, dice Aristóteles, es el placer que nos produce a nivel incluso sensorial y no utilitario alcanzar el conocimiento, cuyo paciente desarrollo implica alcanzar la verdad. En la ruptura y la recomposición de esta tradición subsiste el otro modelo, que considera al conocimiento puro un acontecimiento sucediendo en la superficie de los procesos, sin que ellos mismos pertenezcan al conocimiento. Saber es el conjunto de esos acontecimientos, mientras lo que la tradición de la verdad denomina "conocimiento" –relación entre un sujeto y un objeto– es un efecto de la manera en que se ha concebido tradicionalmente dicho conocimiento; efecto que se impuso pero que podría elidirse. Nietzsche es el faro que ilumina este proceso crítico.

Los sofistas hubieran comprendido a Nietzsche, pero debieron enfrentarse con los antecesores de Aristóteles. Nietzsche comprendía a los sofistas, pero se vio compelido a pensar contra los defensores del sujeto único, pleno y clausurado de una vez y para siempre. Mucho esfuerzo le costó a Nietzsche desenmarañar las inmutables esencias, el sujeto de la ciencia, la verdad encriptada en proposiciones o la verdad como correspondencia.

Ante estas circunstancias filosóficas, Foucault se pregunta si será posible producir una historia que no tenga como referente al sujeto y al objeto, como lo

tiene la teoría del conocimiento heredada. Si será posible una historia que vaya tras el saber y sus efectos de conocimiento, no tras el conocimiento y su verdad. Efectos en lugar de teoría, saber en lugar de conocimiento, incertidumbre en lugar de verdad. Éstos son los derroteros del curso de 1971 que, en última instancia, equivalen a una muestra o retazo de los recorridos del pensamiento de Foucault. Huyendo del conocimiento como facultad universalizante, buscando los destellos de saber que brotan de los acontecimientos como actos singulares.

Así pues, el modelo aristotélico sería el que mejor refleja a la filosofía tradicional (sustancialista) y su consideración de que la voluntad de saber (o el saber) es mera curiosidad, baratija. Esa filosofía pretende además que el conocimiento está signado por la sensación y que existe una relación originaria entre conocimiento y vida. O, dicho de otra manera, que la vida está al servicio del sujeto y de su capacidad de conocer. Aristóteles creía que las sandías ostentan dibujos estriados y alargados en su superficie para facilitarles a los humanos el corte en porciones equitativas.

Nietzsche, en cambio, no cree en finalismos. Apuesta a lo azaroso y establece que la voluntad de saber remite a algo muy diferente de lo que se llama conocimiento. En ella no subsiste una especie de adecuación previa –como la sensación aristotélica– sino instinto, lucha, voluntad de poder. La voluntad de saber no está originariamente ligada a verdad alguna, se compone más bien de mentiras, acumula errores, se despliega en un territorio de ficción en el que la verdad misma no es más que un efecto. ¿Conocimiento? Una ficción.

En 1973, dos años y medio después de este curso, Foucault dictó cinco conferencias en la Universidad Católica de Río de Janeiro y reiteró –en algunos tramos literalmente– contenidos del curso aquí comentado. Esas conferencias se editaron en formato libro bajo el título La verdad y las formas jurídicas.

También la edición de las conferencias es producto, como los cursos, de desgrabaciones. Y si bien lo dicho en Río de Janeiro no se sostiene, como los cursos del Collège, en apuntes de Foucault sino en su expresión oral, puede cotejarse fructíferamente con el curso aquí comentado que no casualmente fue bautizado por Foucault “Lecciones sobre la voluntad de saber”. Esto es, lecciones sobre la construcción de ese efecto de superficie llamado conocimiento, sobre la búsqueda de la verdad y sobre el análisis histórico de modos de acceso a la verdad, que migraron desde la Justicia a la ciencia.

El conocimiento es la reafirmación de una voluntad de verdad. Una voluntad de saber, en cambio, reafirma la vida.

Como se indicó anteriormente, existen coincidencias entre el curso aquí comentado y las tres primeras conferencias de La verdad y las formas jurídicas. Además, en la cuarta y en la quinta Foucault avanza sobre temas que luego retomará en cursos posteriores, como las prácticas sociales y la producción de "verdades" en relación con la vigilancia y el control. En esos momentos estaba gestionando su pasaporte hacia el poder, el concepto primordial del libro que estaba escribiendo, Vigilar y castigar. Se publicó dos años después de su regreso de Brasil.

Retomemos ahora el contenido del primer curso. Para Aristóteles el deseo de conocer es un sentimiento placentero fundamentalmente porque habilita una protorrelación con la verdad. Se ve aquí el germen de lo que será la concepción científica moderna con un sujeto fuerte en el que anida el conocimiento. Foucault considera que, en contraposición a esa visión filosófica clásica, Nietzsche ve en el conocimiento un efecto ilusorio. La verdad es una afirmación fraudulenta. La voluntad que contiene al conocimiento y a la verdad es en realidad voluntad de poderío; una crapulosa relación entre el conocimiento y la verdad. Este tema será ampliamente desarrollado por Foucault en cursos posteriores, así como en conferencias, artículos y libros.

Los principales atravesamientos que movilizan el curso aquí comentado son históricos, jurídicos y epistemológicos. La investigación se inicia analizando la época arcaica e impacta en el siglo XVI con incursiones y saltos a otras épocas. Se hace hincapié en el proceso histórico de la Justicia, en la práctica del juramento, la búsqueda de la medida armoniosa y su injerencia en la circulación de la moneda, así como la aspiración de hacer reinar en la ciudad el orden del mundo. En realidad, es un gran curso de epistemología en el que se van revelando múltiples coincidencia entre saber y poder. Se evidencia, asimismo, la relación entre Justicia y saber; también entre Justicia y conocimiento. Se analiza la noción de verdad científica observable, contrastable, mensurable y respetuosa de las leyes que, curiosamente, responde a las mismas características que la verdad jurídica. Ambas conservan un tufillo moralista: el valor purificador que Occidente le otorga a la verdad.

El curso culmina con una especie de canto al devenir y con la presentación de dos "verdades sin verdad": la verdad que no es verdad sino error, y la verdad

liberada de la verdad-mentira, la verídica, la que no se corresponde con el ser, que no se da de antemano, que se produce como acontecimiento. Existe aquí una coincidencia (que se constatará con el tiempo) digna de ser destacada: la última clase del primer curso que Foucault dicta en el Collège finaliza considerando temas muy similares a la finalización de la última clase que dictará en su vida. Al finalizar este capítulo se replican las últimas palabras del maestro hacia sus alumnos.

Poder psiquiátrico y anormales

Las teorías y prácticas penales, la sociedad punitiva, el poder psiquiátrico –tan moderno como pujante–, los anormales –que surgen a partir de la implantación de la sociedad disciplinaria–, la exaltación de la normalidad y la consiguiente exclusión del diferente y una sociedad empeñada en castigar, además de vigilar, se interrelacionan y constituyen las preocupaciones cruciales de los primeros años de la década de 1970. Los cursos de esa época (posteriores al recién comentando) acompañan el proceso de tres textos paradigmáticos de Foucault: El orden del discurso, Vigilar y castigar y el primer tomo de su historia de la sexualidad: La voluntad de saber.[54]

Las lecciones de “Teoría de las instituciones penales (1971-1972)” y “La sociedad punitiva (1971-1972)”, sin traducción castellana en el momento de editarse este libro, producen un giro en la concepción foucaultiana del poder. Ya no se lo considera desde su disposición represora (tesis de la clase inaugural en el Collège de France) sino desde el divorcio entre las teorías penales y la reforma llevada a cabo entre los siglos XVIII y XIX en las cárceles, en el primer caso, y la extensión de las disciplinas impuestas en las prisiones a toda la sociedad, en el segundo. Estos dos cursos sucesivos se impartieron contemporáneamente a las investigaciones que culminan con Vigilar y castigar, cuyos contenidos junto con las conferencias en Brasil y otros textos sobre el poder se tematizan en el capítulo III (“El poder”) de este libro.

En estas lecciones (sobre instituciones penales y sobre sociedad punitiva) se destaca el modo en que la administración de la justicia promueve luchas políticas importantes. Al deconstruirlas dejan en evidencia la incidencia de lo jurídico en

la sociedad, en el saber y en la investigación científica (prueba, indagación, examen). Además, las consideraciones sobre la historia de las penalidades y sus consecuencias coercitivas fueron la condición de posibilidad de una exposición que alcanza un alto nivel innovador respecto del surgimiento y la consolidación de una joven rama de la medicina.

“El poder psiquiátrico (1973-1974)” es el curso siguiente. Estamos ante una extensión y un enriquecimiento de lo que Foucault ya había investigado y conceptualizado para Historia de la locura entre fines de la década de 1950 y comienzos de la siguiente.

El asilo es el lugar donde debe reina el orden y la ley, siendo el poder el tapiz sobre el que se dibuja el perfil de una nueva adquisición científica. Los locos, a partir de la modernidad, se convierten en enfermos. El poder médico amplía sus territorios. Foucault cita a Philippe Pinel, uno de los pioneros en el tratamiento médico de la locura que paradójicamente no era médico. Hacia finales del siglo XVIII, Pinel decía que no debe asombrar la gran importancia que él atribuye al mantenimiento del orden y la calma en los hospicios para perturbados mentales. Se le podría contestar –con el “cinismo” que nos otorga el tiempo transcurrido– que lo que realmente asombra es que se les exigiera a los internos cualidades físicas y morales, y que éstas sólo se lograran mediante la vigilancia obsesiva acompañadas de prácticas de calidad dudosa. En esos tiempos a la vigilancia se le otorgaba más eficacia que a los medicamentos. Queda claro que los laboratorios no ostentaban aún el poder actual.

La ciencia médica, y de manera especial la psiquiatría, impone un sistema de poder basado en las diferencias y las jerarquías. Diferencia de los anormales, jerarquía de los representantes de la racionalidad científica. Se trata de un funcionamiento táctico que habilita el ejercicio del poder no sólo en el interior del asilo sino también en el interior de los individuos. La locura se emparienta con la moral y la moral, con la verdad. Por esta vía los primeros psiquiatras, a poco andar, encontrarán en la medicalización una manera más efectiva de introducir orden en los pacientes, sin que la enfermedad mental deje de ser oscuramente relacionada con la moral y claramente con la culpa y el castigo.

Pero estas disposiciones disciplinarias, sabido es, no quedan encerradas únicamente en las instituciones para diferentes (manicomio y cárcel), se extienden más bien como una red por toda la sociedad. Las formas del poder microfísico y calculador llegan a la escuela, el ejército, la policía, el taller y el

hospital no ya únicamente de locos. Por otra parte, la verdad, que hasta la modernidad había sido patrimonio de los sabios, comienza a ser exigida a los alumnos, a los creyentes y, por sobre todas las cosas, a los pacientes. Una acción directa sobre la enfermedad no sólo permite revelarla a los ojos médicos, sino también producirla. Lo primero se admite; lo segundo a veces ni se advierte. Tal es la astucia del dispositivo.

Cuando Foucault conferenció en Brasil, en 1973, el mismo año en que dictó “El poder psiquiátrico” en Francia, desarrolló una genealogía arqueológica de diferentes modos de acceso a la verdad, fundamentalmente en los procedimientos judiciales y en la ciencia. Determinó con lujo de detalles y ejemplos ciertos modos de acceso a la verdad, detalló su origen en las formas jurídicas y su migración –sin que las justicias las perdiera por ello– hacia los discursos científicos. Se trata de tres procedimientos de búsqueda verídica: la prueba, la indagación y el examen. Es justamente la primera de ellas, la prueba, la que será administrada por los primeros psiquiatras para verificar los progresos o los retrocesos del loco respecto de su enfermedad. Por ejemplo, si admite que está loco (cosa que a veces se lograba con amenazas, castigos o chorros de agua helada) es una “prueba” de que está encaminado en el sendero de la verdad y se podría decir que avanza hacia su curación. La admisión de la verdad ratificaba la eficacia de los tratamientos.

El seminario sobre el poder psiquiátrico, como lo resume el propio autor, se dedicó de manera alternativa a dos temas: la historia de la institución y de las arquitecturas hospitalarias dieciochescas, en algunos momentos, y el análisis de las pericias médico-legales de incidencias psiquiátricas en otros.

El curso consecutivo al del poder psiquiátrico es “Los anormales (1974-1975)”. También en lo temático hay una continuación y expansión de la problemática que Foucault ya venía investigando. Aunque ahora el estudio de los controles se extiende de manera tentacular a diferentes ámbitos de la cultura: discursos médico-legales acerca de verdades que dan risa pero tienen el poder de matar, lo grotesco en la mecánica del poder y sus aspectos psicológico-morales, el nivel epistemológico de la psiquiatría, la exclusión de los leprosos y la inclusión de los apestados. Se asiste al mismo tiempo a la invención de la categoría médica, legal y moral de los degenerados.

La vigilancia moderna de los cuerpos, de la masturbación, de actos tan privados que nunca antes habían aparecido en los protocolos médicos, ni en el discurso

jurídico o pedagógico, produjo lo que se temía. Tanto corroborar que todo estuviera dentro de las normas (que fuera normal) no podía sino dejar a la vista las desviaciones, los secretos actos furtivos, los pequeños “vicios” y todo aquello que desde entonces comenzó a denominarse “anormalidades” o “degeneraciones”, de modo que en los albores decimonónicos comenzaron a aparecen anormales por todas partes. Personas cuyos actos privados habían pasado desapercibidos antes del control minucioso de las irregularidades, pasaron –por el efecto de la exhibición y etiquetación– a ser ilegalismos, fueron rotulados como tales y discriminados por la Justicia, la medicina, la escuela, la Iglesia, en fin, la sociedad.

Había que crear normas y leyes para hacer entrar en caja a quienes pervertían la norma o, de lo contrario, expulsarlos, marginarlos, culparlos, desecharlos y, con el devenir temporal, llegar al punto del que ya no quiere salirse la psiquiatría: medicarlos. La medicalización como la más efectiva de las internalizaciones del control.

Foucault considera que existieron tres instancias para caratular a los “desviados”: el monstruo humano, el individuo a corregir y el onanista. El marco de referencia del monstruo humano es la ley. El monstruo se manifiesta en territorio jurídico-biológico. Por lo tanto, el peso de las leyes científicas y jurídicas comenzó a presionar sobre ellos. Lo llamativo es que lo que en el siglo XIX pasó a ser monstruosidad negativa había conocido tiempos mejores. Los medievales valoraban positivamente a quienes eran mitad bestias mitad humanos. Los renacentistas celebraban las individualides dobles. No debería olvidarse que las representaciones artísticas solían abundar en hombres que eran mujeres o viceversa, viejas que a la vez eran niñas, príncipes que vivían como mendigos y mendigos que en realidad eran príncipes. Pero en la modernidad madura lo que habilita a que ciertos humanos sean monstruos es el trastorno que les crean a las instituciones jurídicas, médicas, religiosas y civiles, porque el monstruo humano combina lo posible con lo imposible. Hermafroditas, incestuosos, antropofágicos y hasta masturbadores.

Estos últimos eran llamados “onanistas” y su puesta en discurso representaba una novedad para esa época. También una inquietud: la aparición del cuerpo sexual del niño. Y por qué no un desconcierto. Se movilizarían dispositivos de vigilancia y control sobre todo aquello que el cristianismo denomina “carne”.

Una tercera figura anormal es la del individuo a corregir que arrastra consigo la

posibilidad de que sea incorregible. Aunque, paradójicamente (y como no podría ser de otra manera), la figura del incorregible es contemporánea de la introducción de las técnicas disciplinarias. Ciegos, sordomudos, nerviosos, desequilibrados, imbéciles, retardados, viciosos. El incorregible es un monstruo trivializado y deslucido, y como el resto de los anormales se constituyó en los márgenes de las tecnologías de domesticación. En realidad fueron esas técnicas las que les dieron visibilidad, apuntaron sus focos sobre la población y encontraron lo que de alguna manera estaban buscando: cualquier vestigio que perturbara el buen orden burgués.

Al finalizar su seminario sobre los anormales, Foucault anuncia el tema del próximo curso: defender la sociedad. Pensó que con ese seminario de próximo futuro cerraría el periplo que venía trabajando hacía bastante tiempo. Disciplinas, acceso a la verdad, poder médico, excluidos, psiquiatría, argumentos infantiles y risibles para castigos rigurosos de tantos pecados nuevos, monstruosidades y perversiones. Pero, en realidad, el seminario que dictaría en 1976 más que cerrar temas ya trabajados, abrió un período de innovación creativa que no sólo alimentó el discurso foucaultiano sino el de nuevos pensadores, seguidores y críticos. Con ese curso que se avecinaba, “Defender la sociedad”, y con La voluntad de saber, que se publicó ese mismo año, Foucault impuso su original concepto de biopolítica.

Biopolítica, racismo y liberalismo

Así como en determinado momento Foucault se cansó del sexo y manifestó que era aburrido –después de investigarlo durante varios años y corroborar que a través de la historia las prácticas que involucran lo sexual no han sido innovadoras–, en otro momento se cansó de “sus” marginales. Los motivos del hastío son similares: unos y otros terminaron resultándole familiares y reiterativos. En agosto de 1974 confesó sus ganas de ocuparse de otras cosas, como “economía política, estrategia y política”.[55] Fue precisamente cuando dio un giro de timón y comenzó a navegar por el biopoder o, como prefieren algunos de sus editores, por la genealogía del racismo. Pero hacía mucho tiempo que Foucault venía instrumentando una genealogía del racismo. Ella se manifiesta en sus producciones sobre la psiquiatría, los anormales, la

degeneración, la teoría médico-legal del eugenismo, el darwinismo social, la teoría penal de la defensa social, las purificaciones étnicas y los campos de trabajo; si bien es cierto que en la etapa sobre el poder y la vida la expansión de ejes de investigación se concentra y desmenuza agregándole conceptos nuevos a su ya tradicional preocupación por los procedimientos de exclusión.

La relación entre poder y resistencia es una de las líneas de fuerza que marca el derrotero del seminario "Defender la sociedad (1975-1976)". Se trata del primero del grupo de cuatro cursos signados por problemáticas relacionadas con la vida y la política.

Foucault es un filósofo que piensa a partir de la historia y abomina del historicismo, entendiendo por tal el discurso histórico-político de las conquistas, la narración de batallas, el análisis de la sucesión de reinados, las grandes guerras de Estado y los determinismos históricos. Tiene sus motivos para negarse a esas elucubraciones caras a la filosofía occidental. Esas totalizaciones abarcadoras –y en algunos casos predictivas– cubren, ocultan o niegan la multiplicidad de luchas reales, locales y focalizadas suscitadas por el poder disciplinario.

Las historias de las cúpulas gobernantes o de las grandes guerras y las teorías universales y/o deterministas eluden los efectos de gobierno sobre las conductas de los individuos y la vida de la población. Evocando grandes guerras entre países (que no ocurren todos los días) se omite desmenuzar las "guerras" cotidianas. Otra vez Foucault –como ya tenía acostumbrado a sus alumnos y a sus lectores desde sus primeros libros– va a negarse a conceptualizar la parte visible del tapiz de la historia. Por el contrario, rodeará las ostentosas y coloridas figuras frontales de la historia oficial y analizará minuciosamente los nudos, las ataduras y el entramado posterior, el envés de la tapicería cultural.

Así pues se ocupa de los saberes sumergidos, produce una analítica del discurso científico y, en otro orden de ideas, invierte el aforismo de Carl von Clausewitz. Para Foucault, la política es la continuación de la guerra por otros medios. Son esos medios políticos los que le brindan nutrientes a sus análisis sin dejar de lado la teoría de la guerra como principio histórico del funcionamiento del poder. Foucault entiende que la guerra, desde su inicio y de manera especial en el siglo XVIII, es concebida como guerra de razas. Esas guerras precedieron y acompañaron a los racismos de Estado. La noción de soberanía en el Antiguo Régimen le otorgaba al poder un derecho de hacer morir y dejar vivir. Con el

recambio de poder desde los soberanos a los burgueses se implanta el anátomopoder sobre los individuos y el biopoder sobre la vida de la población. Se invierten los términos y el nuevo régimen aplica un principio de regularización que hace vivir y deja morir. Aunque, preciso es reconocerlo, con el desarrollo de las tecnologías de punta y los ensañamientos terapéuticos la fórmula hoy sería hacer vivir y no dejar morir.

Esto último es prenunciado por Foucault, entre otros temas, cuando se refiere a la interminable agonía de Francisco Franco. ¿Cuándo murió Franco? Ese cuerpo yaciente asistido con todos los recursos de la terapia intensiva, ¿era un ser viviente, una persona, o un cadáver respirando tecnológicamente? La respuesta del filósofo es que cuando agoniza Franco, que ejerció salvajemente el derecho soberano de vida y de muerte, se entra en un nuevo campo de poder sobre la vida que no sólo reside en administrarla y ordenarla sino en hacer vivir al individuo más allá de su propia muerte: tanatopolítica. Y mediante un poder que no es simplemente proeza científica sino ejercicio efectivo de ese biopoder, se hace vivir de tal modo a la gente que se llega incluso a mantenerla viva en el momento mismo en el que biológicamente debería estar muerta. Aunque la tanatopolítica tiene otro cariz perverso: matar en nombre de la vida.[56]

Defender la sociedad culmina con una pregunta:

¿Cómo se puede hacer funcionar un biopoder y al mismo tiempo ejercer los derechos de la guerra, los derechos de los asesinatos y de la función de la muerte si no es pasando por el racismo? Ése era el problema, y creo que sigue siéndolo. [57]

En el curso siguiente, “Seguridad, territorio, población (1977-1978)”,[58] Foucault retoma el concepto de biopoder considerándolo una mutación crucial en la historia de las sociedades humanas. Desarrolla en este curso el deseo que expresara un par de años antes de dedicarse a la economía política, las estrategias y la política propiamente dicha. Los temas macropolíticos se manifestaron de manera fuertemente innovadora en “Defender la sociedad” y se siguen profundizando en los dos cursos siguientes, que prácticamente constituyen un díptico: “Seguridad, territorio, población” y “Nacimiento de la

biopolítica (1978-1979)".

Con la invención y el despliegue del concepto "gubernamentalidad" Foucault abre un territorio multifacético en el que intervienen –con diferente variabilidad– todas las categorías que había construido a lo largo de su obra, se adentra en problemáticas de la gran política y encuentra el intricado puente en el que lo micro se vincula con lo macro, sin caer nunca en la tentación de las totalidades, los universalismos, el sujeto fundador ni los sustancialismos. Su filosofía aspira a lo fragmentario, los escorzos, las perspectivas, el movimiento y, por fin, nos brinda construcciones histórico-filosóficas sobre el tema que tanto habían reclamado sus seguidores y sus detractores: el Estado.

El tratamiento de la gubernamentalidad indica la entrada de la cuestión del Estado al campo de análisis de los micropoderes, aunque Foucault aclara que esta nueva categoría de análisis incluye al Estado (macropoder) pero no se subordina a él. Pues aunque no se trata de negar al Estado, tampoco debe colocárselo en posición predominante. Se trata más bien de considerarlo un punto de vista, un método de desciframiento idóneo. Pero no se reduce a un mero método, sino a una derivación de la ampliación de su campo de análisis producido a partir de mediados de la década de 1970 y su interés por los procesos biosociológicos de y sobre las multitudes.

A diferencia de las disciplinas instrumentadas en el interior de las instituciones (escuela, hospital, cuartel, cárcel, taller, asilo), las nuevas consideraciones implican el aparato estatal, en tanto los órdenes complejos de coordinación y centralización necesarios para administrar la vida de la población se encuentran precisamente en el Estado. La biopolítica entonces sólo puede ser concebida como una biorregulación producida por el Estado, cuyo abordaje para Foucault es indisociable de la crítica a las representaciones corrientes. Rechaza las concepciones de Estado como abstracción atemporal, o instancia de trascendencia, o instrumento de dominación de clase, o monstruo frío; pues esas ponderaciones, a juicio del filósofo, son formas de sobrevaloración del Estado. La tesis foucaultiana consiste en que el Estado es una realidad compleja, el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples.

No sería adecuado considerar que el concepto de gubernamentalidad sustituye al de poder y que este último estuviera superado. El corrimiento de las consideraciones sobre el poder hacia la gubernamentalidad no es el resultado de un cuestionamiento del marco metodológico; es la extensión a un nuevo objeto

que no correspondía al análisis de las disciplinas y que sí encuentra cabida en la consideración del Estado. Ahora bien, como “gubernamentalidad” suele confundirse con “gobierno” se impone aclarar que el primer término connota un campo estratégico de relaciones de poder móvil, transformable y reversible en cuyo seno se establece –por adhesión o rechazo– la conducta propia del “gobierno”. Además, en el Estado no habría que buscar la violencia, la lucha ni el contrato, sino un modo de acción singular que no es ni guerrero ni jurídico per se, aunque sí político; independientemente de que nada es político pero todo es politizable en la práctica. La política es lo que nace de la resistencia a la gubernamentalidad, su enfrentamiento.[59]

Foucault en este curso alude constantemente a acontecimientos históricos y, en menor medida, a teóricos del Estado, la Iglesia y lo político en general. Es así como desfilan por sus páginas la creación de los dispositivos de seguridad, la ciudad como distribuidora de orden, consideraciones sobre mercantilistas y fisiócratas (tema –como muchos otros en este curso– retomado de Las palabras y las cosas y ampliado), la organización del poder pastoral (una nueva vuelta de tuerca de temas trabajados en La voluntad de saber), el nacimiento de la estadística en relación con la biopolítica, el nuevo arte de gobernar según la razón de Estado, la implantación de la policía, la obsesión por la salud, el surgimiento de la ciudad-mercado y, entre una variedad multifacética de consideraciones, el tema que relaciona este curso sobre seguridades, territorios y poblaciones con el que lo sucederá, signado por el liberalismo: los elementos del nuevo arte de gobernar, las prácticas económicas, el manejo de la población, el derecho y el respeto por las libertades, así como las diferentes formas de contraconducta relativa a la gubernamentalidad.

En el curso “Nacimiento de la biopolítica (1978-1979)” se produce una paradoja entre lo que parece prometer el curso y lo que finalmente otorga. El texto (fundamentalmente por su título) pareciera que trata de biopolítica y en realidad trata sobre liberalismo. Sobre esa disposición política que se propone permitir el libre juego de los intereses individuales pero, como eso implica riesgos, en nombre de la seguridad de los gobernados implementa controles y hasta coacciones sobre la población. ¿Libertad y seguridad? Los conflictos suscitados por ese dilema le exigen al profesor Foucault extenderse más de lo que él mismo había imaginado. Así pues, el liberalismo que se iba a desarrollar como primera parte del curso, cuya segunda parte sería la biopolítica, le acaparó todo el tiempo. De todos modos, aunque no se la tematice explícitamente, la biopolítica está ahí, ya que el liberalismo es la condición política del biopoder y su

instrumentación se implementa desde un sistema disciplinario que lo sustenta.

Foucault aclara que no intentó analizar el liberalismo como teoría ni como ideología, sino como práctica. “El liberalismo debe analizarse entonces como principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno: una racionalización que obedece –y ésta es su especificidad– a la regla interna de la economía máxima”.[60] Toda racionalización en el ejercicio del gobierno apunta a maximizar sus efectos al menor costo posible. La racionalización liberal del gobierno, no como institución sino como actividad, consiste en regir la conducta de los individuos desde instrumentos legales. Rompe así con la “razón de Estado” que desde el siglo XVI buscaba en el fortalecimiento del Estado el fin capaz de justificar una gubernamentalidad creciente y reglamentar su desarrollo. Pero no se preocupaba por las minucias de la población, mientras que en el orden imperante a partir de las postrimerías dieciochescas se impone la crítica liberal de que “siempre se gobierna demasiado”. Por eso la maximización en el liberalismo se orienta hacia la seguridad en la sociedad y la razón gubernamental ocupará el volumen histórico dejado por la razón de Estado.

Cabe destacar que El nacimiento de la biopolítica sigue un desenvolvimiento similar a Las palabras y las cosas, en el sentido de que en ambos textos no se tematiza lo más relevante de la investigación sino las condiciones históricas que favorecen esa relevancia. En el libro que lo lanzó a la fama internacional, Las palabras y las cosas, Foucault parece distraerse respecto de Ferdinand de Saussure, Karl Marx y Charles Darwin, porque su objetivo no era analizar la filología (o la cuestión lingüística), la economía política y la biología, sino las prácticas y los discursos que las precedieron e hicieron posibles. En El nacimiento de la biopolítica ocurre algo similar. De biopolítica ya se había hablado en La voluntad de saber, en Defender la sociedad y en Seguridad, territorio, población. También se había hablado en Historia de la locura y en Vigilar y castigar, de control y disciplinariedad como condiciones de la administración de la vida de la población. Asimismo, el abordaje político-gubernamental de El nacimiento de la biopolítica es una arqueología genealógica de lo que anuncia su título, pero no se trata de un texto sobre biopolítica.

Este curso de 1978-1979 es el único en el que Foucault desarrolla minuciosos estudios sobre situaciones políticas contemporáneas a su investigación. Y si bien hacer filosofía es siempre pensar el presente, aun cuando analicemos el más remoto pasado, en esta oportunidad el autor –sin dejar de referenciar el pasado– habla de acontecimientos históricos y políticos de su presente (y de un pasado

muy cercano a él): la constitución del mercado como lugar de formación de la verdad –ya no exclusivamente como ámbito de jurisdicción–, el radicalismo jurídico francés y el utilitarismo inglés, la noción de interés como operador en el nuevo arte de gobernar, el equilibrio europeo y las relaciones internacionales, la gubernamentalidad alemana contemporánea, la adhesión de la Democracia Cristina y del Partido Socialdemócrata Alemán a la política liberal, el nazismo como campo de adversidad necesario para la definición del objetivo neoliberal, la política económica del nacionalsocialismo, el objetivo del neoliberalismo y su novedad respecto del liberalismo clásico, la desvinculación entre la economía de mercado y las política de laissez faire, la renuncia a la política de pleno empleo y la mutación epistemológica producida por el análisis neoliberal: del estudio de los procesos económicos al análisis de la racionalidad interna de los comportamientos humanos. Se refiere asimismo al homo economicus, al mercado en general y al de la droga en particular, entre variadísimos temas que enriquecen su visión del liberalismo en la que no faltan desarrollos de expertos en el tema.

Al finalizar el largo periplo de este curso dice Foucault:

Lo que debería estudiarse ahora es la manera como los problemas de la vida y la población se plantearon en el marco de una tecnología de gobierno que, sin haber sido siempre liberal –lejos de ello– no dejó de estar recorrida desde fines del siglo XVIII por la cuestión del liberalismo.[61]

Subjetividades, ética y parrhesía

Entre “El nacimiento de la biopolítica (1978-1979)” y el curso siguiente, “Subjetividad y verdad (1979-1980)”,[62] se produjo un corte significativo, otro giro, ahora hacia la constitución de la subjetividad, no ya desde el punto de vista de las prácticas sociales, el saber y el poder –al que Foucault se había dedicado hasta entonces– sino desde la conformación ética que, en la concepción del filósofo, es la relación consigo mismo. Un cambio de temática, abordaje y perspectiva cuyos motivos habría que buscar en circunstancias existenciales del autor sin descartar una necesidad teórica en relación con lo trabajado

anteriormente. Pues uno de los temas cruciales de la obra de Foucault es el estudio de los modos de subjetivación. Ellos habían sido analizados, hasta fines de 1970, desde disposiciones externas al sí mismo: la constitución histórica de las verdades y los diagramas de fuerza sobre las conductas, los cuerpos y las vidas. Y es en el pasaje de década (entre 1979 y 1980) cuando, siguiendo con la misma temática que atraviesa de punta a punta su producción, aborda la construcción histórica de las subjetividades. Los análisis se concentran en los sujetos construyéndose a sí mismos.

Esta visión renovadora y renovada es una excelente respuesta a quienes acusan a Foucault de "reducir todo al poder". Es obvio que quienes hacen esa crítica no han leído los cuatro libros de su etapa arqueológica –Historia de la locura, Nacimiento de la clínica, Las palabras y las cosas y Arqueología del saber– ni el resto de su producción. También queda bastante claro que quienes producen la objeción al poder lo hacen desde la lectura de Vigilar y castigar (a mi criterio, el libro más leído y conocido de Foucault, al menos en la Argentina) y otros escritos de su etapa genealógica, sin advertir su propio reduccionismo como lectores. De todos modos, se les puede conceder a esos críticos que el filósofo se había dedicado a los procedimientos que inciden en la construcción de la subjetividad desde prácticas y discursos exteriores al sujeto. Pero en los últimos dos libros publicados en vida –El uso de los placeres y La inquietud de sí– y en los cuatro últimos cursos (que ya se convirtieron en libros), sin mencionar siquiera el resto de la producción foucaultiana del período 1979-1984, tal crítica quedó totalmente refutada. Foucault se interna en los laberintos interiores de los sujetos construyéndose a sí mismos. Y lo hace con el mismo rigor y minuciosidad con que se había dedicado a estudiar la presión sobre las subjetividades desde los discursos considerados verdaderos (por ejemplo, el científico y sin lugar a dudas el moral) y del ejercicio de los poderes sobre los cuerpos y las vidas.

En el primer período de su pensamiento Foucault había construido un nuevo kantismo epistemológico. Sus conceptos acerca de la construcción de los discursos replican ideas kantianas pero historiadas, despejadas de a priori formales. También cuando se ocupa del poder lo hace desde condiciones de posibilidad kantianas pero históricas.[63] Y, al iniciar un nuevo ciclo filosófico centrado en la cuestión ética, acude nuevamente al acervo kantiano en el que cada sujeto es su propio legislador moral, aunque en los grupos que Foucault estudia no se concibe ningún trascendental formal, necesario y universal (como más tarde operarán en Kant). Por el contrario, las subjetividades buscan hacerse

moralmente a sí mismas sin obedecer mandatos trascendentes ni asomarse siquiera a instancias trascendentales.

Foucault, al comienzo de su periplo por el pensamiento antiguo –“ese trip grecolatino que ha durado muchos años”,[64] según sus propias palabras– relaciona la última etapa de su propio pensamiento con lo expresado por Kant en ¿Qué es la Ilustración? Hacer filosofía es pensar el presente, incluso cuando ese pensar se vigorice desde el pasado.

Este tipo de cuestiones desvelaron el pensamiento de Foucault y brillaron mientras su vida se apagaba, época en la que su filosofía accede a un nuevo viraje caleidoscópico. Deja atrás la constitución de los discursos científicos y los dispositivos de poder, y se zambulle en las tumultuosas aguas de la ética. Foucault investiga sobre las expresiones que movilizan a quienes quieren construirse a sí mismo como sujetos morales. Aprovecha su propio acervo metodológico analizando arqueológica y genealógicamente los modos de subjetivación de grupos escogidos de pensadores preocupados por el gobierno de sí mismo y de los otros. Analiza las tecnologías del yo fundamentalmente en el clasicismo griego, en el período helenístico imperial romano y en el cristianismo de los primeros tiempos, el que aún no estaba institucionalizado.

En este volverse sobre las prácticas de sí y la filosofía de la existencia Foucault se reencuentra con la hermenéutica. No ese tipo de hermenéutica que pretende hallar verdades originarias, olvidadas o dormidas que existen y valen por sí mismas, sino la hermenéutica como interpretación del instante, del movimiento, del azar o como búsqueda de la verdad sobre sí mismo. Toda interpretación es una construcción y, en este caso, hay interpretación productiva tanto de parte del investigador como de las subjetividades analizadas. Foucault produce conceptos filosóficos a partir de subjetividades que, a su vez, se producen a sí mismas. Se trata de seres que someten a la reflexión al sujeto que ellos mismos son, una búsqueda por el resbaladizo fondo nebuloso de la propia interioridad, de un exterior que nos penetra y de un futuro incierto que nos acecha.

Éste es el clima que impera en los cuatro cursos que nos queda por recorrer. “Subjetividad y verdad” es una especie de banco de prueba de El uso de los placeres y La inquietud de sí, texto entregado a la editorial por Foucault en los últimos días de su vida. Es decir que la concepción y elaboración de esos libros fueron contemporáneas a este curso y sus temáticas fundamentales coinciden. Algo similar aunque diferente ocurre con el curso “El gobierno de los vivos

(1989-1980)". Retoma el problema de la subjetividad e intensifica el análisis las ramificaciones del cuidado de sí y la necesidad de saber gobernarnos a nosotros mismos para poder gobernar a los demás. Estos temas no se tratan aquí puesto que ya han sido considerados en este libro.[65] Como sabemos, en sus reflexiones sobre el deseo pagano Foucault ofrece un pormenorizado análisis de las prácticas conformadoras de la construcción de uno mismo mediante el cuidado de sí entre los griegos clásicos, los romanos tardíos y los primeros cristianos.

El curso siguiente, "La hermenéutica del sujeto (1981-1982)", tuvo una gravitación intensa sobre lo que le quedaba por investigar y expresar a Foucault, quien no siempre alcanzaba sus propios propósitos. Por ejemplo, que no existiera la sexualidad más allá del siglo XVIII le complica la publicación de una historia sobre ella; haberle puesto de título a un curso "El nacimiento de la biopolítica" no le permite alcanzar a hablar de ese tema porque el desenvolvimiento de la primera parte, el liberalismo, terminó ocupando todo el tiempo de curso.

Cuando Foucault introduce una temática de la que se enamora, le cuesta ser breve. Actuó con el liberalismo como había hecho con otros conceptos que lograron seducirlo en distintos momentos (enunciados verdaderos, sociedad disciplinaria, dispositivos de sexualidad, biopolítica). Primero introduce un término casi sigilosamente, luego lo investiga desde multitud de escorzos posibles, analiza su historia, fabrica su propio concepto y nos ofrece jugosas perspectivas históricas y teóricas para aclarar y garantizar su utilización. También le ocurrió con la categoría de parrhesía. En este caso la hizo extensiva a los tres cursos finales.

"La hermenéutica del sujeto" presenta la noción de parrhesía con tal claridad que (aunque breve en estas clases en comparación con todo lo que Foucault la siguió elaborando luego) pareciera que ya está todo dicho. Pero resulta que la parrhesía aparece multivariada y omnipresente en "El gobierno de sí y de los otros (1982-1983)" y es analizada profusamente en la mayoría de las clases del curso final, "El coraje de la verdad (1983-1984)".[66]

La parrhesía en manos de Foucault se convierte en un diamante de muchas facetas. La extensión del discurso dedicado a ella y la multiplicidad de aspectos desde los que la considera (históricos, filosóficos, pedagógicos, políticos, religiosos, proféticos, médicos) imposibilitan construir una breve reseña sobre la parrhesía; por ello presentaré unos pocos aspectos cuya elección responde al

devenir del deseo.

En la primera aproximación a la parrhesía que realiza en sus clases dice que ella permite al maestro utilizar debidamente las cosas verdaderas que conoce. Esto es útil y eficaz para la enseñanza, cuya finalidad es la transformación del discípulo. “La parrhesía es una cualidad o, mejor, una técnica, que se utiliza en la relación entre el médico y el enfermo, entre el maestro y el discípulo: es la libertad de juego, por así decirlo, que hace que en el campo de los conocimientos verdaderos pueda utilizarse el que es pertinente para la trasformación, la modificación y el mejoramiento del sujeto”.[67] Los griegos conectaban parrhesía con libertad. También con calidad moral y, además, con el conocimiento técnico indispensable para transmitir un discurso de verdad a quien lo necesita para su autoconstitución como sujeto de soberanía sobre sí mismo. Etimológicamente parrhesía significa “decirlo todo”, aunque en rigor no se trata de eso sino de que el parrhesiasta hable con libertad, franqueza y apertura. Es un hablar claro; su adversario moral es la adulación y su adversario técnico, la retórica.

Me referiré a tres grandes formas de parrhesía: la política, la filosófica y la cristiana. El primer momento refiere a la figura de Pericles tal como lo presenta Tucídides. En esa instancia la parrhesía es la virtud del ciudadano que habla en su condición de tal, pero que sostiene el carácter verídico de su discurso en la particularidad de su persona. Pero ese “hablar franco” de un ciudadano es también una operación técnica de la política, porque no se trata de una opinión cualquiera, sino la emitida por el “primero de los atenienses”, en este caso nada menos que Pericles. Su opinión deberá ser obligatoriamente compartida. Una veracidad performativa que se sostiene en la autoridad de la figura personal que la enuncia. Esta verdad opera desde el interior de la estructura política –también opera la autoridad personal– y se enuncia desde la reglamentación del discurso político “bien formado”, es decir, desde la regimentación retórica. En realidad esta primera acepción de parrhesía más que del orden de la verdad es del orden de la persuasión (retórica).

El segundo momento aparece como un desplazamiento. Esa veridicción política se convierte entonces en filosófica. El discurso parrhesíaco ya no será el que se dirija a la asamblea desde la política y con las armas de la política, es decir, la retórica, sino el que se dirija a cada ciudadano y con el lenguaje cotidiano. Su figura central es Sócrates. Este corrimiento de la parrhesía desde la política a la filosofía dejará sus huellas también en esta última, cuyo desenvolvimiento en la

Antigüedad tardía será una articulación entre retórica y verdad.

Pero regresemos a Sócrates, en el que aparece el carácter "valeroso" del discurso veraz, no como el éxito o el fracaso de los enfrentamientos políticos sino como el riesgo que debe asumir personalmente, el riesgo de quien articula el discurso verdadero cuyo emblema –justamente– es la condena de Sócrates. De modo que en su desplazamiento la parrhesía pasará a constituirse en una forma de "vida filosófica", incluyendo en ella el ethos, las acciones, las reacciones y la doctrina. Esta parrhesía filosófica puede a su vez ser entendida desde tres aspectos diferentes. En primer lugar, como el desplazamiento que hemos visto de ese "hablar veraz" en la política a un "hablar veraz" ante la política, caracterizado por una exterioridad de la política que utiliza su verdad para dirigirla desde fuera y que, precisamente, toma su fuerza desde esa distancia. Este aspecto, para Foucault, se haría manifiesto en las cartas de Platón sobre su relación con el tirano de Siracusa.

Este aspecto de la parrhesía filosófica antigua se manifiesta no ya como exterioridad respecto de la política sino como exclusión y oposición tanto respecto de la política como de su técnica, la retórica. Esta variable la encuentra Foucault en el Fedro, donde la parrhesía filosófica aparece como alternativa a la político-retórica.

El tercer aspecto se manifiesta en el Gorgias. Aquí la parrhesía pasará a constituir una psicagogia, una educación del alma. Ya no será una relación indiferente entre ciudadanos sino una relación determinada entre maestro y discípulo, cuyo objetivo es el logro de un criterio de verdad opuesto a la "apariencia" de la retórica. Por ello la parrhesía se constituirá como una "piedra de toque" que dará cuenta de la autenticidad de las almas, en la homología lograda entre maestro y discípulo como criterio de verdad compartido.

Desde el "Conócete a ti mismo" del oráculo de Delfos se ha ido desplegando un proceso de individuación de la parrhesía y se fue constituyendo un ámbito de "interioridad". El principio de decir todo sobre sí mismo encontrará su modelo más extremo en el cristianismo, con su examen de conciencia permanente y su confesión sacramental. Ya no se trata del primer ciudadano emitiendo su opinión como retórica persuasiva, ni del filósofo que por tener el valor de decir la verdad pierde la vida, ni del pedagogo que educa con la verdad en esa búsqueda compartida que hace crecer las alas del alma. Con el cristianismo se constituye la indagación interminable de la verdad en la interioridad del creyente, una

exploración de sí que sólo culminará con la muerte.

Parrhesía filosófica y retórica política: asumir el decir veraz con actitud filosófica implica la ruptura de ciertos lazos que la parrhesía había establecido con la actividad política. La verdad ya no se produce desde la política (aunque ésta siga empeñada en hacernos creer que sí), pues el concepto de verdad es capturado por el amor a la sabiduría y por la pedagogía. En función de ello, al bajar las aguas de la inundación retórica, queda despejado al panorama y se le puede llegar a decir al político algo equivalente a "el rey está desnudo".

La parrhesía socrática no consiste en proponerse decir la verdad en el campo político ni influir en sus decisiones. Consiste en cambio en mostrar que la parrhesía es una función de ruptura con respecto a la actividad política. Su dáimon le prohíbe a Sócrates ponerse al servicio de la política, pues la obligación de hacer actuar la verdad con referencia al campo político puede exponer al parrhesiasta a convertirse en sujeto de una acción injusta. De este modo, en consideraciones que Foucault desarrolla en El cuidado de sí y de los otros, arroja en el tapete del pensar la imposibilidad de un encuentro armonioso entre parrhesía filosófica y actividad política, otorgándole a la primera un carácter inescindiblemente ético y a la segunda, un destino retórico. Así pues, se señala el divorcio entre el valor moral de decir la verdad de la parrhesía filosófica, y el mero y hueco afán de persuadir mediante otro tipo de parrhesía que, paradójicamente, no es del orden de la verdad sino de la retórica. He aquí la política.

Por el contrario la parrhesía en filosofía, desde esta perspectiva, es ocuparse de sí exhortando a los otros a que también se ocupen de ellos mismos. Hay un movimiento pendular: ocuparse de sí–ocuparse de los demás. Se impone buscar la verdad mediante la preocupación. Para que el discurso de la inquietud de sí sea verdadero es indispensable que no pretenda estar precedido por verdad alguna. La verdad es una función constante y permanente del discurso, no se deja encerrar en proposiciones, ni fluye de fuentes originarias. No soporta los límites de los carteles de propaganda política ni las retóricas partidarias. Esto no significa juicios valorativos. Significa que todo, aun la verdad socrática o la opinión de Pericles, requiere ser analizado con distancia crítica. Significa, asimismo, que cuando se tiene suficiente valor como para enfrentar la verdad, se actúa como Sócrates, que mientras se le entumecían las piernas por efecto del veneno seguía hablando amigablemente de filosofía; o como Foucault, que mientras el tumor se expandía por su cerebro continuaba dictando clases y, unos

días antes del final, tuvo el gesto de mandar a la imprenta un escrito sobre la vida.

En el último curso, “El coraje de la verdad”, se realiza una genealogía de la parrhesía como modalidad específica del decir veraz y de los efectos de ese decir sobre sí mismo en función de los otros. Se ilustra con discursos atribuidos a Sócrates y se establecen relaciones entre parrhesía y ethos. Foucault expresa su parecer respecto de esta modalidad del discurso que, en el cristianismo medieval, adquiere una tonalidad profética: el decir veraz sobre el porvenir. Vuelve nuevamente a los antiguos y va recorriendo acepciones de parrhesía que varían según los autores y las épocas. Continuamente regresa para pensar el presente recorriendo la historia en ambos sentidos. Resulta especialmente estimulante el tono dubitativo que el profesor Foucault adquiere por momentos, cómo se pregunta o parece preguntarle a su público mudo acerca de la función de la parrhesía según los autores, los grupos, los estamentos sociales y las épocas. Destaca la actitud de los cínicos que tienen el coraje insolente de mostrarse tal cual son. Subraya el proceder cínico ante sociedades plagadas de hipocresía; así como su modo de manifestación más altivo que modesto. Finalmente deja flotando –como para seguir pensando– las ironías y las sutilezas de la parrhesía cínica y su habilidad para enrostrar imposturas.

El curso culmina (dos meses antes de la muerte de Foucault) con la consideración del cristianismo como uno de los polos antiparhresiásticos. Recuerda la concepción cristiana de que sólo se alcanza la verdadera vida a condición de practicar en sí mismo un continuo e ilimitado desciframiento de la verdad. Despliega una hermenéutica del sujeto. He aquí las últimas palabras que Foucault les dirige a sus alumnos:

Verdad de la vida antes que la verdadera vida, con esta inversión el ascetismo cristiano modificó un ascetismo antiguo, que seguía aspirando a llevar a la vez la verdadera vida y la vida de la verdad, y que, en el cinismo al menos, afirmaba la posibilidad de llevar esa verdadera vida de verdad. Eso es todo. En fin, aunque tenía cosas para decirles sobre el marco general de estos análisis, es demasiado tarde. Gracias, entonces.[68]

Bibliografía

1. Bibliografía de Michel Foucault[69]

a) Libros editados en vida

Enfermedad mental y personalidad (1954), Buenos Aires, Paidós, 1961.

Historia de la locura en la época clásica (1961), México, FCE, 1977.

El lenguaje al infinito (1963), Córdoba, Dianus, 1986.

El nacimiento de la clínica (1963), México, Siglo XXI, 1966.

Raymond Roussel (1963), México, Siglo XXI, 1970.

Las palabras y las cosas (1966), México, Siglo XXI, 1968.

¿Qué es un autor? (1969), Tlaxcala, Universidad Autónoma, 1985.

Arqueología del saber (1969), México, Siglo XXI, 1970.

Theatrum Philosophicus (1970), Barcelona, Anagrama, 1995.

El orden del discurso (1971), Barcelona, Tusquets, 1980.

Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte (1973), Barcelona, Anagrama, 1981.

Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano... (1973), Barcelona, Tusquets, 1976.

Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión (1975), México, Siglo XXI, 1977.

Nietzsche, Marx, Freud (1975), Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995.

La voluntad de saber. Historia de la sexualidad, 1 (1976), México, Siglo XXI, 1977.

Herculine Barbin, llamada Alexina B. (1978), Madrid, Revolución, 1985.

Le désordre des familles. Lettres de cachet des archives de La Bastille (1983), París, Gallimard-Julliard, 1983.

El uso de los placeres. Historia de la sexualidad, II (1984), México, Siglo XXI, 1986.

La inquietud de sí. Historia de la sexualidad, III (1984), México, Siglo XXI. 1987.

b) Póstumos

Defender la sociedad (1997), Buenos Aires, FCE, 2001.

Los anormales (1999), Buenos Aires, FCE, 2000.

La hermenéutica del sujeto (2001), Buenos Aires, FCE, 2006.

El poder psiquiátrico (2003), Buenos Aires, FCE, 2005.

Seguridad, territorio, población (2004), Buenos Aires, FCE, 2006.

Nacimiento de la biopolítica (2004), Buenos Aires, FCE, 2007.

El gobierno de sí y de los otros (2008), Buenos Aires, FCE, 2009.

Una lectura de Kant (2008), Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

El coraje de la verdad (2009), Buenos Aires, FCE, 2010.

Lecciones sobre la voluntad de saber (2011), Buenos Aires, FCE, 2012.

Du gouvernement des vivants (2012), París, Seuil-Gallimard, 2012.

Subjectivité et vérité, París, Seuil-Gallimard (e/p).

Théories et institutions pénales, París, Seuil-Gallimard (e/p).

La societé punitive, París, Seuil-Gallimard (e/p).

c) Recopilaciones, artículos, reportajes, conferencias y resúmenes de cursos[70]

"Conversaciones con Michel Foucault", en P. Caruso, Conversaciones con Lévi-Strauss. Foucault y Lacan, Barcelona, Anagrama, 1969.

Análisis de Michel Foucault, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970.

Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1980.

"La gubernamentalidad", en J. Varela y F. Álvarez-Uría (comps.), Espacios de poder, Madrid, La Piqueta, 1981.

La verdad y la formas jurídicas (1ª edición en portugués 1978), Barcelona, Gedisa, 1981.

"El polvo y la nube", en J. Leonard, La imposible prisión, debate con Michel Foucault, Barcelona, Anagrama, 1982.

Sexualidad y soledad, Barcelona, El Viejo Topo, 1982.

Saber y verdad, Madrid, La Piqueta, 1985.

Un diálogo sobre el poder, Madrid, Alianza, 1985.

"La lucha por la castidad", en P. Ariès (comp.), Sexualidades occidentales, Buenos Aires, Paidós, 1987.

El pensamiento del afuera, Valencia, Pre-Textos, 1989.

La vida de los hombres infames, Madrid, La Piqueta, 1990.

Tecnologías del yo, Barcelona, Paidós, 1990.

Dits et écrits, París, Gallimard, 1994, 4 t. [Contiene la totalidad de los textos dichos y escritos por Foucault (libros, conferencias, entrevistas, cursos y artículos) publicados o autorizados por el filósofo para ser publicados. Tal como él lo solicitó, no contiene publicaciones póstumas.]

Prefacio a la transgresión, Buenos Aires, Trivial, 1994.

La prosa de Acteón, Buenos Aires, Del Valle. 1994.

Hermenéutica del yo, Madrid, La Piqueta, 1994.

De lenguaje y literatura, Barcelona, Paidós, 1996.

Obras esenciales, I, II y III, Barcelona, Paidós, 1999-2000.

"La vida: la experiencia y la ciencia", en G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), Ensayos sobre biopolítica, Buenos Aires, Paidós, 2009.

El poder, una bestia magnífica, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

La inquietud por la verdad, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

¿Qué es usted, profesor Foucault?, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

2. Bibliografía relacionada con Michel Foucault[71]

AA.VV., Foucault y la ética, Buenos Aires, Biblos, 1988 (hay reed. aumentada en Buenos Aires, Letra Buena, 1992).

AA.VV., Disparen contra Foucault, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993.

AA.VV., O legado de Foucault, São Paulo, UNESP, 2006.

AGAMBEN, G., Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, Valencia, Pre-Tetos, 1998.

–, Estado de excepción, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

–, El reino y la gloria, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

–, Lo que queda de Auschwitz, Valencia, Pre-Textos, 2009.

–, Profanaciones, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009.

–, Signatura rerum, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009.

BLANCHOT, M., Michel Foucault tal y como yo lo imagino, Valencia, Pre-Textos, 1983.

BAUDRLLLARD, J, Olvidar a Foucault, Valencia, Pre-Textos, 1978.

COUZEN. H. (comp.), Foucault, Buenos Aires, Nueva Visión, 1978.

DELEUZE, G., Foucault, Buenos Aires, Paidós, 1987.

–, El saber. Curso sobre Michel Foucault, Buenos Aires, Cactus, 2013.

DERRIDA, J., La escritura y la diferencia, Barcelona, Anthropos, 1989.

DESCOMBES, V., Lo mismo y lo otro, Madrid, Cátedra, 1982.

DÍAZ, E., “La ontología histórica en la temática filosófica contemporánea”, tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1991.

–, “La brujería: un invento moderno”, Manuscrito. Revista Internacional de Filosofía, XII, 2, 1989.

–, Michel Foucault y los modos de subjetivación, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

–, La sexualidad y el poder, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

– (ed.), La ciencia y el imaginario social, Buenos Aires, Biblos, 1996.

–, “Ludwig Wittgenstein and Michel Foucault: From the Closing of Philosophy to the Post–Philosophical Exercise”, Actas del XXII International Wittgenstein Sympsosium will be held in Kirchberg am Wechsel, Lower, Austria, agosto de 1999.

–, “La filosofía de la ciencia como tecnología de poder político-social”, en F. Lema (ed.), Pensar la ciencia: los desafíos éticos y políticos del conocimiento en la posmodernidad, Caracas, Unesco-CRESALC, 2000.

–. “Enamorados del poder”, en Buenos Aires, una mirada filosófica, Buenos Aires, Biblos, 2001 (“Les possédés du pouvoir”, en L’Esprit de Buenos Aires. Une ville et ses démons, París, L’Harmattan, 2007).

–, La sexualidad, esa estrella apagada, Barcelona, Azul, 2009.

–, Las grietas del control, Buenos Aires, Biblos, 2010.

–, A filosofía de Michel Foucault, São Paulo, UNESP, 2012.

– (ed.), El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas, Buenos Aires, Biblos, 2012.

–, “Epistemología del poder y política del deseo”, prólogo a M. Foucault, Las redes del poder, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

DREYFUS, H. y P. RABINOW, Michel Foucault: recorrido filosófico, México, UNAM, 1988.

DUMEZIL, G., Entretiens avec Didier Eribon, París, Gallimard, 1987.

ERIBON, D., Michel Foucault, Barcelona, Anagrama, 1991.

–, Michel Foucaul et ses contemporains, París, Fayard, 1994.

ESPOSITO, R., Communitas, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

–, Immunitas, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

–, Bíos. Biopolítica y filosofía, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

–, Tercera persona, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

EWALD, F. el al., Michel Foucault, filósofo, Barcelona, Gedisa, 1991.

FONTANA, A. y M. BERTANI, “Situación del curso”, en M. Foucault, Defender la sociedad, Buenos Aires, FCE, 2001.

HABERMAS, J., Pensamiento posmetafísico, Madrid, Taurus, 1986.

–, El discurso de la modernidad, Madrid, Taurus, 1989.

HALPERIN, D., Saint Foucault. Two Essays in Gay Hagiography, Oxford University Press, 1995.

HARDT, M. y A. NEGRI, Imperio, Buenos Aires, Paidós, 2002.

MARÍ, E. Papeles de filosofía, Buenos Aires, Biblos, 1993.

– (comp.), El discurso jurídico. Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos, Buenos Aires, Hachette, 1982.

– (comp.), Derecho y psicoanálisis, Buenos Aires, Hachette, 1987.

MERQUIOR, J.G., Foucault o el nihilismo de la cátedra, México, FCE, 1988.

MILLER, J., The Passion of Michel Foucault, Nueva York, Simon and Schuster, 1993.

MOREY, M., Lectura de Foucault, Madrid, Taurus, 1987.

POSTER, M., Foucault, el marxismo y la historia, Buenos Aires, Paidós, 1987.

RORTY, R., Contingencia, ironía y solidaridad, Barcelona, Paidós, 1996.

SCHMID, W., En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault, Valencia, Pre-Textos, 2002.

SENELLART, M., “Situación de los cursos”, en M. Foucault, Seguridad, territorio, población, Buenos Aires, FCE, 2006.

SERRANO GONZÁLEZ, A., Michel Foucault. Sujeto, derecho y poder, Universidad de Zaragoza, 1987.

TERÁN, O., El discurso del poder, Buenos Aires, Folios, 1984.

TIQQUM, Primeros materiales para una teoría de la jovencita. Hombres máquina, modos de empleo, Madrid, Acuarela, 2012.

VEYNE, P., Foucault revoluciona la historia, Madrid, Alianza, 1984.

WELLBERG, P., Sobre la dialéctica entre modernidad y posmodernidad, Madrid, Visor, 1993.

Notas

[1] El primer libro publicado por Foucault es Maladie mentale et personalité (París, PUF, 1954), reeditado como Maladie mentale et psychologie (París, PUF, 1966). La primera versión castellana se editó en Buenos Aires (Enfermedad mental y personalidad, Paidós, 1961). En este texto Foucault equipara la alienación psicológica a la alienación histórica. Después de 1966, Foucault prohibió su reedición. Aquí no se analiza dicho texto porque no corresponde a la temática que nos ocupa (arqueología, genealogía y ética). Cuando se le pedía a Foucault una nómina de sus obras no mencionaba Enfermedad mental y personalidad.

[2] No siempre tendré en cuenta la periodización de Foucault respecto de "modernidad", la utilizaré más bien en el sentido que se le da en nuestro medio, es decir, refiriéndome a la corriente histórico-cultural que comienza aproximadamente al final del siglo XVI y que se extiende hasta la mitad del siglo XX. Siguiendo el mismo criterio diré "Época neoclásica" o "neoclasicismo" a lo que Foucault llama "Edad Clásica", y "positivismo" a lo que Foucault llama "modernidad". Pues "Edad Clásica" para nosotros remite a la antigüedad y no a los siglos XVII y XVIII. Y el siglo XIX. para nosotros, es una época preeminentemente positivista (sobre todo después del primer tercio del siglo).

[3] Una cultura está contenida en su episteme, comparte las mismas condiciones de posibilidad respecto de lo que se considera verdadero.

[4] La sinrazón, en la Época Neoclásica, comprendía todo aquello que se oponía al "buen orden burgués".

[5] Citado por Paul Veyne en Foucault revoluciona la historia, Madrid, Alianza, 1984, p. 225.

[6] Me ocupo especialmente de esta contradicción en Michel Foucault. Los modos de subjetivación, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

[7] En castellano se siguió publicando con ese subtítulo.

[8] Gilles Deleuze, Foucault, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 78.

[9] Michel Foucault, Arqueología del saber, México, Siglo XXI, 1984, p. 145.

[10] Véase M. Foucault, Historia de la locura en la época clásica, México, FCE, 1977.

[11] Es costumbre decir que en la Edad Media el loco era considerado un personaje sagrado en tanto poseído. Tal vez habría que pensar que se lo consideraba sagrado porque resultaba necesario para poder practicar la caridad.

[12] G. Deleuze, Foucault, p. 39.

[13] “Monumento” en el sentido que Foucault le da al término en Arqueología del saber, cuando aún creía en el no compromiso con el tema estudiado y pretendía que los acontecimientos fueran similares a monumentos que pudieran

hablar por sí mismos, sin toma de posición por parte del que se refiere a ellos.

[14] En el primer caso se trata de la liberación de los encadenados de Bicêtre (actualmente se sabe que, en realidad, no se produjo la pretendida “ruptura de cadenas”) y en el segundo de la fundación de El Retiro, el primer manicomio “modelo”.

[15] Véase M. Foucault, El uso de los placeres, cap. 1.

[16] Véase M. Foucault, Arqueología del saber, pp. 80-81.

[17] M. Foucault, Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1980, p. 182.

[18] F. Nietzsche, La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 1983, prólogo, p. 24.

[19] M. Foucault, Microfísica del poder, p. 180.

[20] M. Foucault, La verdad y las formas jurídicas, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 19.

[21] M. Foucault, Microfísica del poder, p. 22.

[22] F. Nietzsche, Genealogía de la moral, p. 65.

[23] F. Nietzsche, Genealogía de la moral, p. 117.

[24] F. Nietzsche, Genealogía de la moral, p. 83.

[25] M. Foucault, Microfísica del poder, p. 92.

[26] F. Nietzsche, Genealogía de la moral, p. 319.

[27] M. Foucault, Microfísica del poder, p. 90 (se trata asimismo de la temática general del capítulo IV de Vigilar y castigar).

[28] F. Nietzsche, Genealogía de la moral, p. 100.

[29] M. Foucault, La verdad y las formas jurídicas, p. 19.

[30] M. Foucault, Vigilar y castigar, México, Siglo XXI, 1977, p. 33.

[31] Deleuze, en Foucault, p. 111, compara el diagramatismo con el esquematismo: “El diagramatismo de Foucault, es decir, la presentación de las puras singularidades, es, pues, análogo al esquematismo kantiano: asegura la relación de espontaneidad y de saber entre las dos formas irreductibles de

espontaneidad y de receptividad. Y eso es así en la medida en que la propia fuerza goza de una espontaneidad y de una receptividad específicas, aunque no formales, o precisamente, por no ser formales". El diagrama en Foucault permite explicar el saber del poder y el poder del saber.

[32] M. Foucault, Un diálogo sobre el poder, Madrid, Alianza, 1985, pp. 149-150.

[33] M. Foucault, Microfísica del poder, p. 94.

[34] Véase M. Foucault, Vigilar y castigar, tercera parte.

[35] J. Habermas, "Foucault: desenmascaramiento de las ciencias humanas en términos de la crítica de la razón", en El discurso de la modernidad, Madrid, Taurus, 1989.

[36] Véase ídem, pp. 84-85. Habermas, en "Aporías del poder" (en la misma obra), produce otras críticas a Foucault. las cuales no merecen ser tenidas en cuenta porque se realizan desde los propios supuestos de Habermas. Sabido es que ambos pensamientos son inconmensurables.

[37] M. Foucault, La voluntad de saber, p. 65.

[38] Véase M. Foucault, Saber y verdad, Madrid, La Piqueta, 1985, p. 191.

[39] Véase M. Foucault y R. Sennett, “Sexualidad y soledad”, en El Viejo Topo, Barcelona, 1982.

[40] M. Foucault, El uso de los placeres. Historia de la sexualidad, II, p. 52.

[41] Citado por M. Zambrano, El pensamiento vivo de Séneca, Madrid, Cátedra, 1987, p. 71.

[42] M. Foucault, La inquietud de sí, México, Siglo XXI, 1987, p. 184.

[43] G. Deleuze, Foucault, p. 137.

[44] M. Foucault, La inquietud de sí, p. 53.

[45] Véase G. Duby y Ph. Ariès (comps.). Historia de la vida privada, Buenos Aires, Taurus, 1990, t. 1.

[46] Véase N. Cohn, En pos del milenio y Los demonios familiares en Europa, Madrid, Alianza, 1985 y 1980 respectivamente.

[47] Citado por E. Bignone, Historia de la literatura latina, Buenos Aires, Losada, 1952, p. 593.

[48] Véase J. Danielon y H. Marroux, Nouvelle histoire de l'Eglise, París, Seuil, 1963.

[49] "La lucha por la castidad", en Ph. Ariès (comp.), Sexualidades de Occidente, Buenos Aires, Paidós, 1987.

[50] M. Foucault, "La lucha por la castidad", p. 23.

[51] J.-P. Vernant, Los orígenes del pensamiento griego, Buenos Aires, Eudeba, 1984; M. Detienne, Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, Madrid, Taurus, 1984.

[52] Véase E. Díaz, Las grietas del control, Buenos Aires, Biblos, 2010.

[53] Comentado en el capítulo III de este libro.

[54] Estas obras ya han sido citadas en este libro y figuran en la bibliografía, pero importa aquí recordar los años de su publicación original: El orden del discurso fue la clase inaugural de Foucault al hacerse cargo de su cátedra en el Collège de France, 1970; Vigilar y castigar aparece por primera vez en 1975, y La voluntad de saber, en 1976. Las tres son los puntos de partida de un amplio recorrido sobre los temas mencionados que se manifestaron en artículos, conferencias, entrevistas, seminarios y clases, no solamente en el Collège de France.

[55] Véase A. Fontana y M. Bertani, "Situación del curso", en M. Foucault,

Defender la sociedad, Buenos Aires, FCE, 2001, p. 252.

[56] Este tema será elaborado, entre otros, por los filósofos italianos Roberto Esposito y Giorgio Agamben, en textos que figuran en la bibliografía de este libro, y del que me he ocupado en el capítulo “Cuerpos”, en E. Díaz, Las grietas del poder.

[57] M. Foucault, Defender la sociedad, p. 225.

[58] Existen referencias a este curso como si su título fuera “La gubernamentalidad”, pero este tema es tratado por Foucault a partir de la cuarta sesión del curso aquí citado que, en las publicaciones autorizadas, coincide con el título “Seguridad, territorio, población”.

[59] Véase M. Senellart, “Situación de los cursos”, en M. Foucault, Seguridad, territorio, población, Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 449-453.

[60] M. Foucault, Nacimiento de la biopolítica, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 360.

[61] M. Foucault, Nacimiento de la biopolítica, p. 366.

[62] No publicado en castellano en el momento de redactar este capítulo.

[63] Desarrollo esta problemática en “Un nuevo kantismo, Foucault”, en E. Díaz (ed.), La ciencia y el imaginario social, Buenos Aires, Biblos, 1996.

[64] M. Foucault, El coraje de la verdad, Buenos Aires, FCE, 2010, p. 18.

[65] Véase el capítulo IV, “El sexo y la ética”.

[66] Publicados respectivamente en castellano, M. Foucault, El gobierno de sí y de los otros, Buenos Aires, FCE, 2009, y el citado El coraje de la verdad.

[67] M. Foucault, La hermenéutica del sujeto, Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 237-238.

[68] M. Foucault, El coraje de la verdad, p. 348.

[69] Los libros de Foucault (editados en vida y póstumos) se ordenan por fecha de aparición en francés; otros textos (recopilaciones, artículos, reportajes, conferencias y resúmenes de cursos) se ordenan por fecha de aparición de los ejemplares utilizados en este libro.

[70] El archivo Foucault (autorizado) y lo publicado sobre Foucault pueden ser consultados en el Centro Michel Foucault. 43 bis, Rue de la Glacière. 75013, París.

[71] Una bibliografía exhaustiva sobre la obra de Foucault se encuentra en la obra colectiva The Final Foucault, editada por J. Bernauer y D. Rasmussen, Cambridge, mit Press, 1988. Véase también J. Bernauer y T. Keenan, “The Works of Michel Foucault 1954-1984”, Philosophy and Social Criticism, N° 12, 1987; M. Clark, Michel Foucault. An Annotated Bibliography. Tool Kit for a New Age, Nueva York, Rasmussen, 1983, y W. Seitter, Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens, Francfort, Fisher, 1987.

Índice

Tapa

Portada

Legales

Unos años después. Prólogo a la segunda edición

El segundo nacimiento de Foucault. Prólogo a la quinta edición

I. La vida y la obra

La vida y la obra

II. El saber

El saber

III. El poder

El poder

IV. El sexo y la ética

El sexo y la ética

V. Kafka y Deleuze

Kafka y Deleuze

VI. La vida asumida como obra de arte

La vida asumida como obra de arte

VII. Foucault póstumo: nuevas lecturas

Foucault póstumo: nuevas lecturas

Bibliografía

Notas